Volumen 62 Fasciculus II 1996

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1996

Spedizione in abbonamento postale.
Comma 27 art. 2 legge 549/95 Roma. Semestrale. Taxe perçue.

Bryan D. Spinks

The Anaphora of Nestorius: Antiochene Lex Credendi through Constantinopolitan Lex Orandi?

Of the three eucharistic prayers conserved and used by the Church of the East, or Assyrian Church, that of *Addai and Mari* has been, by reason of its antiquity, centre-stage in recent anaphoral study and debate, and continues to attract attention.[1] The anaphora attributed to *Theodore the Interpreter* (Theodore of Mopsuestia), after comparative neglect, has recently enjoyed renewed interest and evaluation.[2] In contrast, with the exception of the recent thesis by Sébastien Naduthadam presented at the Institut Catholique de Paris, and articles by Anthony Gelston, that named after *Nestorius* has been rather neglected.[3] In the past it may be that the association with the name Nestorius, condemned at Ephesus for his christological views, has cast a shadow of suspicion over this prayer. More importantly, though, the anaphora is clearly a conflation, lacking originality and is rather tedious in length and language.

The headings which preface some of the later manuscripts of *Theodore* and *Nestorius* attribute both to the work of Mar Aba the Catholicos.

---

[1] See the survey in A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Clarendon Press Oxford 1992; B. D. Spinks, *Worship: Prayers of the East*, Washington 1993, esp. pp. 1-16. W. D. Ray, "The Chiastic Structure of the Anaphora of Addai and Mari", *Studia Liturgica* 23 (1993), pp. 187-193.

[2] D. Webb, "The Anaphora of Theodore the Interpreter", *Ephemerides Liturgicae* 104 (1990), pp. 3-22; J. Vadakkel, *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia*, Kottayam 1989; B. D. Spinks, *op. cit.*, pp. 47-64; A. Gelston, "Theodore of Mopsuestia: the Anaphora and Mystagogical Catechesis 16", *Studia Patristica* 26 (1993), pp. 21-34. Pierre Yousif, "The Anaphora of Mar Theodore: East Syrian; Further Evidences", in ΕΥΛΟΓΗΜΑ — *Studies in Honor of Robert Taft SJ*, ed. E. Carr et al, Analecta Liturgica 17, Rome 1993, pp. 571-591.

[3] S. Naduthadam, *L'Anaphore de Mar Nestorius*, Thesis, Institute Catholique de Paris 1992. Summary in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 42 (1991-2), pp. 301-2. A. Gelston, "The Relationship of the Anaphoras of Theodore and Nestorius to that of Addai and Mari", in ed. G. Karukaparampil, *Tuvaik Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian* (Syrian Churches Series XVI), Kottayam 1995, pp. 20-26; "The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac?", forthcoming in *Bulletin of the John Rylands Library*, 78 (1996); "The Intercessions in the East Syrian Anaphoras of Theodore and Nestorius", a communication read at the Twelfth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1995 (forthcoming in *Studia Patristica*).

Thus Cambridge University Library Ms. Add. 1984 heads that of *Nestorius* as follows:

> By the grace of God we begin to write the Quddasa of my Lord Nestorius, Patriarch of Byzantium, the martyr, but not of blood, and persecuted for the truth of orthodox confession. Mar Aba the Great, the Catholicos of blessed memory, when he went up to Roman territory, translated the Quddasa of Mar Nestorius from Greek into Syriac and all his compositions, as Mar John the Catholicos indicates in the memra which he composed on the Fathers.

Mar Aba was Catholicos between 540 and 552 CE. Before becoming Catholicos he had travelled widely in the Eastern Roman Empire, including visits to Alexandria and Constantinople. It was Aba who brought back to Persia various works by Nestorius and had them translated into Syriac.[4] The inference from the heading — if this may be trusted — is that Mar Aba took the Greek anaphora he found in use at Constantinople, and assumed that it had been the one used by Nestorius when Patriarch, had it translated into Syriac, and named it "Nestorius". The internal evidence gives considerable support to this, though the procedure must have been rather more complex than suggested by the heading. Anton Baumstark drew attention to the similarity between the *anaphora of St. John Chrysostom* and that attributed to *Nestorius*, and suggested that the latter was the old liturgy of Constantinople from which that of *Chrysostom* was derived.[5] However, at a later date Baumstark concluded that *Nestorius* was in fact an expansion of the *anaphora of St. John Chrysostom*, and he believed that Nestorius himself was the author.[6] Subsequent source criticism by Bayard Jones, Bernard Botte and Georg Wagner has shown that in addition to *Chrysostom*, the compiler also drew upon the Byzantine version of the *anaphora of St. Basil (Byz. Bas.)* and very occasionally upon that of *St. James*.[7] What in fact we have in the *anaphora of Nestorius* is not a mere translation and expansion, but a complex redac-

---

[4] For details of Mar Aba, J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse, sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris 1904, pp. 163-191. L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, CSCO 242, Subsidia 22, Louvain 1963.

[5] A. Baumstark, "Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios", in *Chrysostomika*, (Comitato per il XV centenario della morte di Giovanni Crisostomo), Rome 1908, 771-857.

[6] A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, ET Mowbray, London 1958, pp. 55-56.

[7] B. H. Jones, "The Formation of the Nestorian Liturgy", *Anglican Theological Review* 48 (1966), pp. 276-306; B. Botte, "Les anaphores syriennes orientales" in *Eucharisties d'orient et d'occident*, vol. 2, Paris 1970, pp. 7-24; G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, LQF, vol. 59, Munster 1973.

tion. The recent studies by John Fenwick, Robert Taft and myself[8] suggest that underlying the Syriac *anaphora of the Twelve Apostles* and Greek *Chrysostom* was the Greek anaphora of Antioch which Chrysostom himself took to Constantinople. Indeed, Taft has made out a convincing case using computer to show that at least with the apophatic credo, the phrase "Always existing, ever the same" and the thanksgiving for creation, we have additions made by Chrysostom himself.[9] This version would almost certainly have been used by the compiler of *Nestorius*. However, in his study of the versions of *St. Basil*, John Fenwick has endorsed and furthered the work of Engberding, Capelle and Bobrinskoy, to show that Basil's own expansion of an earlier Cappadocian or Egyptian anaphora — *Byz. Bas.* — would also have been known in Constantinople during Nestorius' time.[10] Finally, even if *St. James* is a conflation made by Cyril of Jerusalem from the anaphora of the Holy City and a version of *Basil*,[11] in the fifth and sixth centuries it enjoyed great prestige, and may well have been in use in Constantinople during the time of Mar Aba's visit. If Mar Aba was the compiler, he could have translated all three anaphoras into Syriac, or borrowed what Syriac versions did exist, and introduced them to the Church of the East. However, this option was not taken. Instead two anaphoras were redacted to make one, perhaps with the view that the result gave something which was thoroughly representative of Constantinopolitan usage when Nestorius was Patriarch. However, the redactor has also chosen to expand the resulting anaphora. Remarking on the use of biblical quotations, Louis Bouyer felt that the compiler had failed to marry them into an organic whole; he also noted a

---

[8] J. Fenwick, *The Missing Oblation: The Contents of the early Antiochene Anaphora*, Alcuin/GROW Liturgical Study 11, Bramcote 1989; R. F. Taft, "The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer", *OCP* 56 (1990) pp. 5-51; B. D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991.

[9] R. F. Taft, *art. cit.*

[10] J. R. K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James*, OCA 240, Rome 1992; B. Capelle, "Les liturgies 'basiliennes' et saint Basile", in J. Doresse et E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, Louvain 1960; B. Bobrinskoy, "Liturgie et Ecclésiologie Trinitaire de saint Basile", in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol. 2, Paris 1970, pp. 197-240. Cf. H. Engberding, *Das eucharistiche Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (Theologie des christlichen Ostens 1), Münster 1931.

[11] Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James*, p. 306. See also S. Verhelst, "L'histoire de la liturgie Melkite de Saint Jacques. Interprétations anciennes et nouvelles", in *POC* 43 (1993), 229-272, esp. 250-251.

tendency to insert "exhausting dissertations which have more the feeling of coming from a professorial chair than an altar".[12]

This paper is not, however, particularly concerned with examining the use of the two main liturgical sources, *Byz . Bas.* and *Chrysostom*; Stephen Sykes has noted in a different context that this type of exercise, like source criticism applied to the Gospels, can be somewhat sterile.[13] The concern here is more akin to redaction criticism, in that it probes the possible theological stimuli behind some of those passages which Bouyer regarded as coming more from the professorial chair than the altar.

It has been noted that Mar Aba collected the works of Nestorius including the *Book of Heraclides*, and had them translated into Syriac. However, Sebastian Brock has pointed out that in the letter of Mar Aba to the clergy of Susa c. 544 CE, "the theological language is surprisingly traditional for the man who brought Nestorius' writings to Persia, and the profession of faith perhaps deliberately avoids any of the contentious technical terms".[14] Far more important were the works not of Nestorius but those of Theodore of Mopsuestia which Nestorius himself had claimed only to be echoing; Turner has described the relationship as that of Nestorius following Theodore in all essentials but expressing it all with a sharper edge and narrower perspective.[15] The Antiochene school as represented by Theodore was already being conserved and interpreted at Edessa and later at Nisibis by Narsai, and in spite of the growing cloud gathering over the name of Theodore, his thought was still respected in many places. Nestorius had been condemned, but despite the attacks, first by Acacius of Melitene and Rabbula of Edessa, and then by Cyril of Alexandria himself upon Theodore's works,[16] the Antiochene's theological

---

[12] L. Bouyer, *Eucharist*, Indiana 1968, pp. 346, 350.

[13] S. W. Sykes, "Baptisme doth represente unto us oure profession", in ed. M. Johnson, *Thomas Cranmer*. Essays in Commemoration of the 500th Anniversary of his Birth, Durham 1990, pp. 124-143.

[14] S. P. Brock, "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials", in ed. G. D. Dragas, *Aksum-Thyateira. A. Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, London 1985, pp. 125-142, p. 127. cf. W. F. Macomber, "The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon, A.D. 486", *OCP* 24 (1958), pp. 142-154.

[15] H. E. W. Turner, *Jesus the Christ*, London 1976, p. 48.

[16] L. R. Wickham, *Cyril of Alexandria. Select Letters*, Oxford 1983, p. xxvi note 55. Although not named, Cyril may have had Theodore in mind in his Commentary on Hebrews 429/30. At the sixth session of Ephesus the priest Charisius complained of the creed composed by Theodore which had been imposed by Nestorius' chaplains on

writings had not been condemned at Chalcedon and had not yet received the official condemnation that was to come with the Fifth General Council in 553. At the Synod of the Church of the East held under Mar Aba in 544, Theodore's writings and doctrines were accorded special authority.[17] The hypothesis tested here is that the anaphora attributed to *Nestorius* represents an attempt to state Theodorian Antiochene christology and its concerns within the context of an anaphora whose liturgical sources would be recognised as impeccable.

For the sake of convenience the anaphora may be divided into four sections: Theological — the opening praise to the sanctus; Christological — the post-sanctus to the Institution narrative; Eschatological (I) — the anamnesis to the end of the intercessions; Eschatological (II) — the epiklesis. These actually form natural divisions within this anaphora, each concluded with a *qanona*.

1. Theological: The opening praise to the sanctus

This particular section of the anaphora is a conflation, first with material from *Byz. Bas.*, and then switching to *Chrysostom*; in fact it is two "prefaces" welded together as one. However, although Bobrinskoy has emphasised the trinitarian theology of this section in *Byz. Bas.*, that anaphora addresses the Father, and describes the attributes of the Son and Spirit within this encomium. *Nestorius* begins by addressing the Father, but quickly follows *Chrysostom* in addressing God as Trinity.[18] The Godhead is qualified using apophatic adjectives, as follows:

> For you are the true God, incomprehensible, infinite, ineffable, invisible, uncompounded, impassible, immortal; high and lifted up above the thought and intelligence of all creatures; who is in every place, yet is not circumscribed by place — you, and your only-begotten Son, and your Holy Spirit.

In both the primary anaphoral sources God is described in apophatic terms or the via negativa. Four terms are found in *Chrysostom*:

ἀνέκφραστος — ineffable

---

the church of Philadelphia. This was a symbolic tying in of Theodore to Nestorius. After 438 Cyril openly attacked the christology of Theodore. John A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*, Leiden 1994, pp. 100, 118.

[17] J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliotheque Nationale, vol. 37, Paris 1902, p. 550 (Canon 40).

[18] Bobrinskoy, *op. cit.*

ἀπερινόητος — inconceivable
ἀόρατος — invisible
ἀκατάληπτος — incomprehensible.

Taft has pointed out that these four epithets are found only together in this order in the writings of St. John Chrysosotom, thus strongly suggesting that he was responsible for their introduction into the Greek anaphora which bears his name.[19] In *Byz. Bas.* we find five such terms:

ἄναρχε — without beginning
ἀόρατε — invisible
ἀκατάληπτε — incomprehensible
ἀπερίγραπτε — infinite
ἀναλλοίωτε — immutable.

Capelle argued that these were added by Basil himself.[20] The use of apophatic language to describe the Godhead is of course found in earlier writers such as the Apologists, Clement of Alexandria, Athenagoras, Theophilus of Antioch, and in the Preaching of Peter. According to Daniélou, their use can be traced to three sources, namely Hellenistic Judaism where such epithets are used against idolatry, as in Philo; Middle Platonism; and Gnosticism — though as Daniélou admitted, it is not easy to draw clear cut boundaries between these.[21] Engberding suggested that their introduction into *Byz. Bas.* and *Chrysostom* was a deliberate attack on the Anomoeans.[22] However, Geoffrey Cuming cautioned against linking these too closely:

> The fact is that they are drawn from what the Germans conveniently call *Formelgut*, the common stock of phrases; and any orthodox bishop composing an anaphora in the latter part of the fourth century might well have thrown in a handful of these sonorous adjectives, indeed, could hardly have avoided doing so.[23]

What are we to conclude from their occurrence in a sixth century redacted anaphora? Vine found the terms uncreated, impassible, immortal, immutable, invisible, and infinite scattered in Nestorius' *Book of Heraclides*,[24] but this simply points to common usage of such terms. What

---

[19] Taft, *art. cit.*

[20] Capelle, *op. cit.*

[21] J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, London 1973, pp. 323ff.

[22] Engberding, *op. cit.*

[23] G. J. Cuming, "Pseudonymity and Authenticity, with special reference to the Liturgy of St. John Chrysostom", in *Studia Patristica* 15 (1984), pp. 532-538; p. 536.

[24] A. Vine, *An Approach to Christology*, London 1948, pp. 121-3.

might be of more significance are the terms which are not found in the anaphoral sources: uncompounded, impassible and immortal. The two latter, as applied to the Godhead, became important in the dispute between Cyril and Nestorius. Because of the hypostatic union and the use of the *communicatio idiomatum*, Cyril could speak of the Logos and of God as suffering and dying. In his *Second Letter to Nestorius* Cyril explained:

> This is what we mean when we say he suffered and rose again; not that God the Logos suffered blows, nail-piercings or other wounds in his own nature (the divine is impassible because it is incorporeal) but what is said is that since his own created body suffered these things he himself "suffered" for our sake, the point being that within the suffering body was the Impassible. We interpret his dying along exactly comparable lines. The Logos of God is by nature immortal and incorruptible, is Life and life-giving, but since, again, his own body "tasted death for every man", as Paul says, "by the grace of God", he himself suffered death for our sake, not as though he had experience of death with respect to his nature (to assert or imagine that is lunacy) but because his flesh, as I have just said, tasted death.[25]

This type of language was questioned by the Antiochenes — thus Cyril in his *Second Letter to Succensus* complained that "These people imagine that we are hereby introducing what they call divine passibility".[26] It was precisely for this reason that Nestorius, believing that Cyril taught that the Godhead had been rendered passible, wrote a treatise entitled *Against the Theopaschites*, and preached a sermon entitled "Against those who put to death the Godhead of the only-Begotten and deify the manhood"[27]; and in the *Book of Heraclides* he denounced those who say of the Son "that he has been changed from the impassible to the passible, from the immortal to the mortal".[28] Nestorius had asserted:

> But by those who pass for Orthodox these things are said, that he is of the very nature of the Father, impassible and without needs and unchangeable and immutable, and then, as the Jews mocked, calling him Christ, and surely crucified him, so also the former attribute unto him in word a nature unchangeable, impassible and without needs, and they ascribe unto him all sufferings and every need of the body and make overall the things of the soul and the intelligence to God the Logos in virtue of an hypostatic union. And, like those who change him from his nature, at one

---

[25] L. Wickham, *op. cit.*, pp. 7-9.

[26] Ibid., p. 91.

[27] F. Loofs, *Nestoriana*, Halle 1905 pp. 209 and 265.

[28] *The Bazaar of Heraclides*, ed. G. R. Driver and L. Hodgson, Oxford 1925, p. 91.

> time they call him now impassible and immortal and unchangeable, and afterwards they prohibit him from being then called immortal and impassible and unchangeable, being angry against any one who repeatedly calls God the Logos impassible.[29]

And he could insist:

> But I say that the union of God the Logos is neither passible nor mortal nor changeable.[30]

Cyril had had to explain his twelfth anathema as follows:

> The Word of God the Father is impassible and immortal, for the divine and ineffable nature is above all suffering, and this it is which gives life to all things and is greater than corruption or anything else that can normally cause us grief. Yet even though the Word of God the Father is so by his own being, he made his own the flesh which is capable of death so that by means of this which is accustomed to suffer he could assume sufferings for us and because of us, and so liberate us all from death and corruption by making his own body alive, as God, and by becoming the first fruits of those who have fallen asleep, and the first born from the dead.[31]

Theodoret of Cyrrhus, although he was willing to say that "God suffered", wished to qualify such a statement by saying that Christ underwent the passion while remaining impassible as God. Andrew of Samosata too denounced the notion that he detected in the Alexandrines that the Godhead was passible, seeing it as Patripassianism and Arianism.[32] In the writings of Theodore of Mopsuestia, favourite terms for the Godhead are "immortal and immutable" and "immortal and incorruptible", though he also stresses impassibility[33]; commenting upon Philippians 2:8, Theodore wrote:

> ... these things cannot possibly affect the divine nature: that nature which promised to raise the dead cannot suffer.[34]

---

[29] Ibid., pp. 93-4.

[30] Ibid., p. 181.

[31] McGuckin, *op. cit.*, p. 292.

[32] R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies*, London 1940, p. 176.

[33] *Catechetical Homilies* in *The Commentary on the Nicene Creed* and *The Commentary on the Lord's Prayer and the Sacraments of Baptism and Eucharist*, ed. and trs. A. Mingana, Woodbrooke Studies V and VI, Cambridge 1932 and 1933. (Cited as V and VI), V, pp. 20, 56; VI, p. 60; R. Tonneau and R. Devreesse, *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, ST 145, Città del Vaticano 1949, pp. 9. 115, 439.

[34] Also on Galatians 4:5 in H. Swete, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*, 2 vols. Cambridge 1880, reprinted Gregg International, Farnborough 1969, vol. 1, p. 219.

The East Syrian Synod of 486 — held under Catholicos Acacius, a firm follower of Theodorian teaching — noted:

> And if someone considers, or teaches others, that suffering and change have attached to the divinity of our Lord, and he does not preserve, with respect to the union of the prosopon of our saviour, a confession of perfect God and perfect man, let such a person be anathema.[35]

And the *Letter of Mar Aba* (Synod of 544) stated:

> And (the divinity) exists in three qnomin, without beginning, immutable, impassible and indivisible, being the Father, Son and Spirit, as our Lord said; for in him was the eternal Trinity made known, ...[36]

One of the anathemas which this Synod issued was against the Theopaschites. Thus the Antiochenes detected in the Alexandrine approach either making the Godhead passible and mortal, or undermining the doctrine of the Trinity. At the same time the Alexandrines saw in the "two sons" of the Antiochenes the addition of a fourth person into the Trinity.[37] It is quite understandable, therefore, if Mar Aba was the redactor, that he should add impassible and immortal to the epithets concerning the deity, and that the anaphora should have a pronounced concern for the Trinity. The latter is again reflected in the confession of the East Syrian Synod of 486:

> Let the faith of us all be in the single confession of the one divine nature which exists in the three complete qnome of the single true and eternal Trinity of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, (a confession) by which paganism is vanquished and Judaism judged.[38]

This too might account for the term "uncompounded", safeguarding the Trinity from any idea of a quarternity. Linked with this may also be the inclusion of the words "yet are not circumscribed by place — you, and your only-begotten Son, and your Holy Spirit". Theodore of Mopsuestia could assert that "the Father, the Son, and the Holy Spirit are one incorporeal and uncircumscribed"[39] There is nothing immediately remarkable about this, since like other apophatic language, uncircumscribed and unencompassed are found in Philo and Clement of Alexandria, and were common theological stock. However, once again the issue was debated between Cyril and Nestorius. Cyril, in the *Third Letter to*

---

[35] See Brock, *art. cit.*, p. 134.

[36] Ibid., p. 135.

[37] In fact both sides accused each other of teaching a quaternity.

[38] Brock, *art. cit.*, p. 133.

[39] Homiles V, p. 97, Tonneau p. 227; VI, p. 64, Tonneau, pp. 445-7.

Nestorius, insisted that Divinity is immeasurable, without magnitude, and does not admit of circumscription.[40] Once again, the context was Cyril's assertion that the Logos underwent an emptying, and underwent human birth. His critics seem to have concluded that this implied that the Logos made man was also uncircumscribed. In his explanation of the twelve anathemas, Cyril had defended himself as follows:

> We say that he is the Word of God the Father, but when he became a man like us he was also called apostle, and anointed along with us according to human condition. When he became like us, even though he always remained what he was, he did not deprecate our condition. No, for the sake of the economy he accepted along with the limitations of the manhood, all those things which pertain to the human condition and he regarded nothing therein as unworthy of his personal glory or nature; for yet, and even so, he is God and Lord of all.[41]

The later "Pseudo-Nestorius" counter anathemas asserted:

> If any one ... ascribes to the flesh, by reason of its reception of God, an extension to the infinite and boundless, and says that God and man are one and the same nature, let him be anathema.[42]

Although in the anaphora it may be simply use of common place theological jargon, the emphasis in the trinitarian section of the anaphora may possibly reflect this sensitivity.

The compiler again stresses the trinitarian setting of this anaphora by using a further trinitarian doxology from *Byz. Bas.* He then embarks upon the fall and salvation, using material straight from *Chrysostom*, leading into the sanctus which is given a quite explicit trinitarian application. Although concern for the apophatic adjectives "impassible" and "immortal", and a pronounced trinitarian concern cannot be said to be the sole preserve of the Antiochenes and the Church of the East nevertheless, the emphasis on these *as additions* to the anaphoral sources used by the compiler are entirely consentient with the theological concerns of some of the Antiochene christological groups which emerged in the con-

---

[40] T. H. Bindley and F. W. Green (Bindley-Green), *The Oecumenical Documents of the Faith*, London 1950, p. 214.

[41] McGuckin, p. 285

[42] *The Seven Ecumenical Councils*, Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 14, James Parker, Oxford 1900, pp. 210-11. Bindley-Green presents these as though they are the genuine work of Nestorius. I am grateful to Dr. Lionel Wickham for drawing my attention to E. Schwartz, "Die sogenannten Gegenanathematismen", Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologisch-historische Klasse, Munchen 1922 where their spurious nature is demonstrated.

troversy with the Alexandrines. The strong doctrine of the Trinity underpins any subsequent christological thanksgiving.

2. Christological: Post-sanctus to the Institution Narrative

In this section the redactor has acted much more independently of his liturgical sources. The post-sanctus, with a thrice vere sanctus — reflects the form of *Chrysostom*, but the address to each of the persons of the Trinity is considerably expanded, thus reiterating the strong trinitarian pre-sanctus section. The *anaphora of Chrysostom* has little rehearsal of salvation history, and moves with some speed into the institution narrative. In contrast, *Byz. Bas.* has a long post- sanctus, covering creation, providence, the fall, and the work of Christ. Since the compiler had covered the fall in the pre-sanctus, none of this material is used. The section in *Byz. Bas.* which rehearses the work of Christ speaks of "your Son Himself", and pieces together biblical phraseology from, amongst others, Hebrews 1:2, Philippians 2:5ff, Galatians 4:4, Romans 8:3, 1 Corinthians 15:22, Baruch 3:38, John 1:18, and 1 Peter 2:9.[43] The compiler of *Nestorius*, while following the thematic outline, selects different biblical texts. In contrast to "your Son Himself" in *Byz. Bas.*, and "only-begotten Son" of *Chrysostom, Nestorius* has:

> O Lord, we bless God the Logos, the hidden Offspring, who is from thy bosom.

Next, as a variation on Philippians 2:5ff, it continues:

> Who, being in your form, and the brightness which is from you, and the express image of your person, thought it no prize to be equal with you, but emptied himself, and took the form of a servant, of a perfect man, of a rational, intelligent, and immortal soul, and the mortal body of men, and joined it to him and united it with him in glory, power, and honour, the son of a passible nature.

It is immediately apparent that this is not simply a fuller use of phraseology from Philippians 2:5ff, but a particular doctrinal exegesis of the passage. The exegesis of the passage formed an important part in the debate between Cyril and Nestorius, but was also important in the christology of Theodore of Mopsuestia. Of particular interest is the exegesis here of "form of a servant".

Both sides of the christological debate agreed in condemning Apollinarius and Eunomius, and could assert that Christ had a rational soul.

[43] Capelle, *op. cit.*, pp. 61-2 for a full list.

Thus Cyril in his *Third Letter to Nestorius* speaks of Christ as "being God by nature, He became flesh, that is Man endowed with a rational soul".[44] Nestorius, however, could confess Christ as truly God and truly man, a rational soul and a rational body and a rational life, and not all these without reason.[45] His master, "The Interpreter", had been particularly active in opposing Apollinarianism, and insisted on the assumption of perfect humanity. Thus in his homilies on the Nicene Creed:

> This, however, was not the will of God, who indeed wished to put on and raise the fallen man who is composed of a body and of an immortal and rational soul, ...[46]
> Therefore it was necessary that he should assume not only the body but also the immortal and rational soul.[47]

And again,

> We should believe that the one who was assumed and in whom God the Word dwelt was a complete man, perfect in everything that belongs to human nature, and composed of a mortal body and a rational soul.[48]

The term "Perfect Man", perhaps in contrast to Cyril's "Man" seems to have become a crucial term for the Theodorian Antiochenes. Narsai could say:

> Perfect He made him and whole in body and soul,
> so that he might thereby free the body and soul from bondage.[49]

In the Formula of Reunion the Antiochenes had written that the only-begotten Son of God was perfect God and perfect man made up of a soul endowed with reason and of body,[50] and Cyril writing to Acacius of Melitene explains:

---

[44] Bindley-Green, p. 216.

[45] Vine, *op. cit.*, p. 60.

[46] Homilies, V. p. 56, Tonneau, p. 113.

[47] Ibid., Tonneau, p. 115.

[48] Ibid., p. 59, Tonneau, pp. 123-5.

[49] F. G. McLeod, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, PO 40.1, Turnhout/Belgium 1979. On the Nativity, lines 183-4, p. 49. The description "perfect" seems to have been a key word in Diodore of Tarsus, who taught Theodore of Mopsuestia and St. John Chrysostom. The term is also used in the creed which Charisius complained of at Ephesus which was apparently the work of Theodore.

[50] Lionel Wickham, *op. cit.*, Appendix.

> They ... assert the existence of one Son, Christ and Lord, perfect in Godhead, perfect in manhood, since his flesh is endowed with a soul endowed with reason.[51]

Chalcedon expressed the matter thus:

> One and the same Son, the self-same Perfect in Godhead, the self-same Perfect in Manhood; truly God and truly Man; the self-same of a rational soul and body.[52]

In this initial exegesis in the *anaphora of Nestorius*, the language seems to be consistent with that of Theodore of Mopsuestia, and not inconsistent with the Formula of Reunion, and even Chalcedon.

The same does not seem to be the case with the latter part of this doctrinal gloss — "and joined it to him and united it with him in glory, power, and honour, the Son of a passible nature". The two Syriac verbs used here are *nqep*, with the root meaning of connected, or conjoined, and *hayed*, meaning unite. The first of these is the more significant. The form *nqiputa* is used in the Confession of Faith in the Synod of 486:

> While the divinity remains preserved in what belongs to it, and the humanity in what belongs to it, it is a single Lordship and to a single (object of) worship that we gather together the exemplars of these two natures, because of the perfect and inseparable conjunction (*nqiputa*) that has occured for the divinity with respect to the humanity.[53]

The term is also used in the Catechetical homilies of Theodore of Mopsuestia. Thus:

> And also it (scripture) says: The only-begotten Son, who is in the bosom of the Father, so that by his conjunction (*nqiputa*) with his Father he might be known as the only-begotten.[54]

Mingana's translation as "proximity" is too loose, and Tonneau and Devreesse are more reliable with "la conjunction". Underlying this word seems to be the Greek word συνάφεια, which prior to 430 had been a respectable christological term. It was precisely this term conjunction or joining which Cyril had found objectionable as suggesting two sons. In his *Third Letter to Nestorius* Cyril wrote:

> Confessing then that the Word was united hypostactically to flesh, we worship One Son and Lord Jesus Christ, neither putting apart and divid-

---

[51] Ibid., pp. 46-7: τέλειον ἐν θεότητι, τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι, ἅτε δὴ καὶ ἐψυχωμένης αυτοῦ τῆς σαρκὸς ψυχῇ νοερᾷ.

[52] Bindley-Green, p. 193.

[53] Brock, *art. cit.*, p. 133-4.

[54] Homilies V, p. 38, Tonneau, p. 63. See also in the latter pp. 67, 135, 273.

ing Man and God as though they were joined to one another in a union of dignity or authority, for this would be empty words and nothing else.... In fact we reject the term conjunction as being insufficient to signify the union.[55]

It was certainly one of the terms preferred by Nestorius:

I did not say that the soul was one and God the Logos another. What I said was that God the Logos was by essence one thing, and the Temple (John 2:19-21) by essence another, but that there was one Son by conjunction (συνάφεια).[56]

Cyril's Third Anathema stated:

If anyone divides the hypostasis after the union in respect of the One Christ, joining them together in a conjuction of dignity or authority or rule, and not rather by a combination of real union, he is anathema.[57]

Here Cyril drew a distinction between συνάφεια in the sense of association, and as σύνοδος real combination which Theodoret with some justification regarded as an unintelligible distinction.[58] However, it was not merely the word conjunction that Cyril objected to. It was also the implication that this conjunction was not real but honorary. Certainly he believed that to be the position of Nestorius:

For in his sermons Nestorius pretends to say "One Son and One Lord" but attributes the sonship and lordship to the Word of God only and when he comes to the dispensation speaks of another "lord", the woman-born man on his own connected with the Word by dignity or equality of honour.[59]

Though Nestorius denied that this was his position, he had asserted:

The prosopon of both was one in dignity and honour, worshipped by all creation.[60]

And again:

Two natures have but one Lordship, and one power or might, and one prosopon in one and the same dignity and honour.[61]

John McGuckin observes that Nestorius appears to be using the notion of the commonality of worship in a very similar way that Cyril was

[55] Bindley-Green, p. 214.

[56] Loofs, *op. cit.*, p. 308.

[57] Ibid., p. 218; Wickham, *op. cit.*, p. 29.

[58] See F. M. Young, *From Nicaea To Chalcedon*, London 1983, pp. 223-4.

[59] *Letter to Eulogius*, in Wickham, *op. cit.*, pp. 65-7.

[60] Loofs, *op. cit.*, p. 224. For his denial see J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, CUP, Cambridge 1908, p. 168; *The Bazaar of Heraclides*, pp. 314-5.

[61] Loofs, *op. cit.*, p. 196.

to apply the full range of *communicatio idiomatum* language.[62] However, this type of language is certainly found in Theodore of Mopsuestia, where there is a tendency to draw a distinction between the Only-begotten Son or God the Word and the assumed manhood — perhaps echoed in the thought of this anaphora — "God the Word ... took the form of a servant ... perfect man ... and the mortal body of men".

Sullivan, noting that in Theodore the indwelling of the Word in the assumed humanity involves sharing of honour and dominion, writes:

> One indication of the importance of this "sharing of honour" in Theodore's concept of the unity of person, is seen in the fact that a number of texts, in place of the usual dichotomy between "distinction of natures and union of person" he substitutes the formula: "distinction of natures and union in dignity, in honour, or in glory".[63]

Thus with reference to Romans 9:5 Theodore commented:

> He said the two things together in order to show the close union that took place between the one who was assumed and the one who assumed, and in order that together with the differences in natures the honour and the glory that came to the man who was assumed from his union with God who assumed him, might be known to all.[64]

Again,

> it shows also that it is through the wonderful Divine nature that he was united to Him that he became worthy of all this honour and glory ...[65]

The inspiration for this type of thinking would seem to be Philippians 2:5ff together with Daniel 7:14 where the Son of Man was given dominion, honour and kingdom, and in that sense is biblical.

The cumulative doctrinal gloss does seem, then, to reflect the theological thought and language of Theodore of Mopsuestia, whose name and work had at the time of Mar Aba, not yet been condemned by an Ecumenical Council. Apollinarianism and Eunomianism are rejected, using language which even echoes Chalcedon, but the Theodorian tendency to distinguish between God the Word and the manhood assumed, "the Son of a passible nature", and the union of glory, power and honour, is given expression within a Basilian framework. The words "formed by the power of the Holy Spirit for the salvation for all" simply reflect the

---

[62] McGuckin, *op. cit.*, p. 166.

[63] Francis A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Analecta Gregoriana, vol. 82, Rome 1956, p. 255.

[64] Homilies V. pp. 64-5, Tonneau, p. 139.

[65] Ibid., V. p. 89, Tonneau, p. 205

Theodorian insistence that the unity is voluntary by grace, and thus the work of the Holy Spirit. We may compare the *Letter of Aba*:

> Christ our Lord, he who was born in the flesh from the holy Virgin Mary without intercourse with a man, by the power of the Holy Spirit, as was told her by the angel Gabriel: The Holy Spirit will come and the Power of the Most High will overshadow you.[66]

As Sebastian Brock has commented, in East Syrian tradition the "Power of the Most High" is associated with the Holy Spirit, contrasting with the West Syrian tradition which identified the Power with the Logos.[67] Thus also Narsai:

> By the power of the Spirit, he structured a man from a woman,
> so that in his visible state men might see the One hidden
> from all.
> ...
> In the Spirit, He fashioned him; and the Spirit, the power
> of His (good) pleasure filled him
> so that from his fulness he might give life and vivify
> the universe.[68]

The redactor follows *Byz. Bas.* with a reference to Galatians 4:5, born of a woman made under the law, but has excluded the Basilian gloss, "the Holy Theotokos, and ever Virgin Mary". After allusions to Romans 6:6 and 2 Corinthians 3:14, and 4:4, the anaphora turns to what constitutes salvation, as in the Byzantine source, but with quite independent language, and in harmony with the concept of divinization which is so important in the Catechetical homilies of Theodore of Mopsuestia. However, with John 13:11 — And having loved his own who were in the world — the compiler turns to follow his source almost word for word to the Institution narrative.

Two statements call for some comment. First, the compiler changes the Basilian source. This had:

> And he left us memorials of his saving passion, these gifts which we have set forth according to his commandments.

The *Nestorius* anaphora has:

> And he left us a memorial of our salvation, this mystery which we offer before you.

---

[66] Brock, *art. cit.*, p. 134.

[67] Ibid.

[68] McLeod, *op. cit.* Homily on the Nativity, lines 177-182, p. 49.

Here the traditional East Syrian term, *raza*, mystery, has been used, and *Nestorius*, using participle and pronoun, expresses offering in the present tense. I have argued elsewhere that this "mystery" is a celebration of the "type" of the obedient life, the passion, and heavenly intercession through the sacrifice of the cross, pin-pointed by the institution narrative.[69]

The second point of interest is with the words "After he had supped the Passover of the Law of Moses". These words find an echo in Narsai's Liturgical Homilies:

> He ate the legal Passover as Man

and,

> For when the time of the passion of the life-giver of all was arrived, he ate the legal Passover with his disciples.[70]

Elsewhere I have suggested that unless Narsai's Liturgical Homilies have been interpolated, these allusions to the *anaphora of Nestorius* point to its existence prior to the time of Mar Aba.[71] However, there is also an echo in Narsai's Homily on the Passion:

> For the Paschal sacrifice there was prepared: the living Lamb of God,
> so that through his own sacrifice: he might reconcile the world with its [Lord.
> He made the Pasch according to the (Mosaic) Law: and the Pasch [revealed his pasch.[72]

I am inclined now to the view that Narsai has been used in the anaphora. However, regardless of the source or inspiration, we are still left with the reason for this reference to the "legal Passover". Once more it would seem to reflect the concerns of Antiochene christology concerning the active obedience (to use Reformation parlance) of Christ. Commenting generally on Antiochene christology Sellers noted:

> we find that one of their fundamental ideas is that if man is to be redeemed, there must come into the world a man who in perfect obedience to the will of God will be the Man, the Second Adam, the firstfruits of a renewed humanity.[73]

---

[69] Spinks, *Worship: Prayers from the East*, pp. 65-88.

[70] R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Texts and Studies 8 CUP, Cambridge 1909, pp. 12, 15.

[71] Spinks, *op. cit.*

[72] McLeod, *op. cit.*, Homily on the Passion, lines 161-169, p. 113.

[73] Sellers, *op. cit.*, p. 117.

Theodore of Mopsuestia wrote in his *De Incarnatione*:

As soon as he could decide between good and evil, he conceived a great hatred for evil, and joined himself with an irrestible affection to goodness; and, by receiving the co-operation of the Logos correspondingly with his own determination, he was secured continuously without change or deviation towards evil.[74]

Sellers comments on this:

It seems obvious that at the back of Theodore's mind is the thought of man's redemption: if man is to be redeemed, the Man assumed must be perfect in obedience, and to ensure that perfect obedience — and with it the reality of the redemption — He must be secured by the power of the Logos against all possibility of change.[75]

This obedience included fulfilling the Law. Thus Theodore could also say:

He fulfilled thoroughly the law of nature for us, because he was going to reform our nature, and he further observed the law of Moses so that he might pay our debt to the Lawgiver.[76]

and again,

And because he paid our debt to the law and received victory from the Giver of the law on account of his having put into practice all the requirements of the law, he drew, with his own hand, to all his human race that blessing which the law had promised to all those who keep it.[77]

In other words, from his baptism right up to the celebration of the Pasch, Christ was fulfilling all righteousness.

In this section of the anaphora it is my contention that we have a much more overt concern to express the interests of Antiochene christology — though it is the christology of "the Interpreter", and not specifically that of the condemned Nestorius.

3. ESCHATOLOGICAL (I) : THE INTERCESSIONS

Whereas the Syro-Byzantine anaphoras use the anamnesis as a bridge to the epiklesis before leading into the intercessions, the East Syrian anaphoral tradition passes immediately to intercession with the epiklesis being the climax to the whole anaphora. I have argued that this structure

---

[74] Swete, *op. cit.*, vol. 2, p. 296, cited in Sellers, *op. cit.*, p. 136.

[75] Sellers, p. 136.

[76] Homilies, V. p. 63, Tonneau, p. 133.

[77] Ibid., p. 69, Tonneau, p. 151.

is in accordance with the theology of the eucharist as outlined in the Catechetical homilies of Theodore of Mopsuestia, with the passion and death being pleaded before the revivification or "resurrection" in the epiklesis, and this has support in Narsai and Gabriel Qatraya.[78] In *Nestorius* the anamnesis is firmly trinitarian, taking up some of *Chrysostom's* pre-institution narrative phraseology, and like the anamneses of both its sources, *Nestorius* mentions the cross, passion, death, burial, resurrection, ascension and second coming. It passes to a reference to worshipping the Spirit, but intercessions follow, not an epiklesis. Nevertheless, the anamnesis provides the eschatological framework for the intercessions. According to Bayard Jones, the intercessions are inspired by those of *St. James*, and there are certainly parallels. However, as John Fenwick has noted, it was in the attempt to find linguistic parallels in the intercessions that Engberding's comparative methods failed.[79] Fenwick's method was to content himself with themes, and used higher and lower case letters, Greek characters and others to indicate some sort of comparison of sequence. Here I have used Fenwick's method, using where possible his scheme.[80]

The Living:

A	—	The Catholic Church
B	—	The Episcopate
D	—	Presbyterate and Diaconate.
G	—	All faithful people
	—	All transgressors
a	—	Celebrant
c	—	Those who care for the Church
e	—	The Emperor
	—	Peace
I	—	Fruits of the earth and weather.
H	—	This place and its faithful
	—	Travellers
6	—	The oppressed

[78] Spinks, *op. cit.*, pp. 58-62; 77-84.

[79] Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James*, p. 195.

[80] Ibid. See also his *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques*, Grove Liturgical Study 45, Bramcote 1986 and *'The Missing Oblation': The Contents of the Early Antiochene Anaphora*, Alcuin/GROW Liturgical Study 11, Bramcote 1989.

5 — Sickness
— enemies
— ourselves
— conversion

The Dead
H — Departed Clergy
O — Departed laity
Q — Preservation and guidance of those assembled.

There are echoes from *Chrysostom* and *Addai and Mari*. However, the sequence approximates more to the Syriac *anaphora of the Twelve Apostles* and *Apostolic Constitutions* VIII than its Greek sources, and thus theme-wise may just conserve a more Antiochene structure than either *Byz.Bas.* or *Chrysostom*. However, unlike all these other than *Apostolic Constitutions* VIII, there is no petition or mention of Mary. We would not expect to find *Theotokos*, but we have no mention at all.

4. Eschatological (II): The Epiklesis

I have already written on the epikleses of all three East Syrian anaphoras, and therefore only a summary of points relevant to *Nestorius* would seem necessary.[81] The epiklesis in *Nestorius* is introduced with words reminiscent of *Addai and Mari* using what appears to be an East Syrian devotional formula: "Wherefore, O Lord, we your lowly, weak and miserable servants ... beseech your adorable Godhead". As in *Addai and Mari* and *Basil*, the Spirit is requested to "come", though here it is the grace of the Holy Spirit which is requested. Here, as in the *anaphora of Theodore*, the inspiration may have been the Catechetical homilies of Theodore where we find:

> It is with great justice, therefore, that the priest offers ... prayer and supplication to God that the Holy Spirit may descend, and that grace may come therefrom upon the bread and wine that are laid....[82]

"Rest" may also be suggested from *Addai and Mari*, and "dwell" is found in the Maronite twin of *Addai and Mari, Sharar*. However, Narsai writes:

> He summons the Spirit to come down and dwell in the bread and wine and make them the Body and Blood of King Messiah.... The Spirit he

[81] Spinks, *op. cit.*, pp. 89-96.

[82] Homilies VI, p. 104, Tonneau, p. 553.

asks to come and brood over the oblation and bestow upon it power and divine operation.[83]

The words "Bless, hallow, and make" as well as "change" are all found in the compiler's two liturgical sources. Using the themes of his sources, but drawing upon a number of biblical quotations, the compiler has extended the eschatological concerns of the epiklesis — for resurrection, the vision of God, unity and peace, and it also requests avoidance of eating to condemnation and final judgement, but asks that the communicants may be counted with those who have been well pleasing since the world began — using *Byz. Bas.*

This assessment of the *anaphora of Nestorius* has tested the hypothesis that the heading attached to some manuscripts of this anaphora is correct, and that Mar Aba was indeed the compiler. But could it have been based upon a Greek anaphora which had been compiled by Nestorius himself? It has been convincingly argued by Engberding, Capelle, Bobrinskoy, and most recently by Fenwick, that St. Basil was involved in the expansion of some of those anaphoras which bear his name, and attention has been drawn to the argument of Taft that it is highly likely that Chrysostom expanded the Greek anaphora which carries his name. So why not Nestorius? He was, it is true, accused of liturgical innovation, but this seems to have been to do with making audible the end of a prayer said silently by the priest so that the congregation had a signal to say the Amen.[84] He was Patriarch for only a short time, and we would have to envision a radical fusion of two well known anaphoras, expanded with theological concerns which make sense only after Ephesus 431 when Nestorius might have had the leisure but not the opportunity to make such changes. It would seem more plausible to accept the attribution to Mar Aba, who although the collector of "Nestoriana", was Theodorian in theological training. The compiler has cleverly combined the anaphoras in use at Constantinople to form a composite. In what Bouyer described as "exhausting dissertations which have more the feeling of coming from a professorial chair than an altar", the compiler has expressed the concerns of a particular strand of Antiochene christology, underpinned by a very pronounced doctrine of the Trinity. Much of the theology has direct parallels or echoes in the writings of Theodore of Mopsuestia, and occasionally also in those of his interpreter, Narsai.

[83] R. H. Connolly, *op. cit.*, pp. 20-21.

[84] Ed. F. Nau, *La Seconde Partie de L'Histoire de Barḥadbešabba 'Arbaïa*, PO vol. 9, Paris 1913, pp. 527-8.

What I suggest is that in this anaphora we have an excellent example of Theodorian Antiochene lex credendi being used as lex orandi. This can, perhaps, be interpreted as something of a master- stroke and a gamble. Nestorius had been condemned, but although the movement of disapproval was growing, Theodore of Mopsuestia remained in East Syrian circles the respected doctor he had been in his life-time and up to the Council of Ephesus. His theology could still be quoted as quasi-orthodox. Unfortunately the year after Mar Aba's death, the Council of Constantinople 553, in condemning Theodore, changed the rules of the game. What hitherto had been a christology which was under a cloud, but arguably just on the borders of received orthodoxy was now decreed heretical. Those who assess the christology of Theodore and conclude that his later condemnation was unjust will be able to regard this anaphora as a good example of Theodorian christology in prayer. Those, however, who like Sullivan still feel that Theodore was justly convicted of being the father of Nestorianism will perhaps conclude that this eucharistic prayer was all too fittingly called after Nestorius himself.

Churchill College
Cambridge CB3 0DS
England

Bryan D. Spinks

Miguel Arranz, S.J.

Le preghiere degli infermi nella tradizione bizantina

I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano

II-5

Il presente articolo fa seguito all'ultimo nostro lavoro apparso su questa stessa rivista sotto il titolo di «*Preghiere parapenitenziali di purificazione e di liberazione nella tradizione bizantina*» (I sacramenti della

---

SIGLE:

BAR Eucologio "Sancti Marci", *ms. Barberin.gr.336;* S. Parenti - E. Velkovska, Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Subs. 80, Roma 1995.

BES Eucologio "Bessarion", *ms Grottaferrata gr.Gb1* (tesi di G. Stassi, PIO 1982); cf. ECP.

COI Eucologio "Strategios", *ms Coislin gr.213* (ff. 1-100 tesi di J. Duncan, PIO 1983; ff. 101-211: tesi di J. Maj, PIO 1990).

DMI A. Dmitrievskij, *Описание литургических рукописей...*, II v.: Εὐχολόγια, Kiev 1901.

DMI-B16 A. Dmitrievskij, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Kazan' 1884.

EBE Eucologio "Atheniensis", *ms Athen.gr.662*; cf. TRA (tesi di A.Kalaitzidis in preparazione).

ECP M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon con l'aggiunta del Leiturgikon*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.

IST M. Arranz, *Исторические заметки о чинопоследованиях таинств по рукописям Греческого Евхология*, Accademia Ortodossa di S. Pietroburgo 1979, 111-124.

GOA J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, editio 2ª, Venetiis 1730.

GRO B. J. Groen, *Ter genezing van ziel en lichaam. De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk*, Deutscher Studien Verlag Kok. Tesi, Università Cattolica di Nimega 1991.

LIT M. Arranz, "La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï", (= *Christianity among the Slaves. The Heritage of Saints Cyril and Methodius*, OCA 231), Roma 1988, 15-74.

MAL M. Arranz, "Christologie et ecclésiologie des prières pour les malades de l'Euchologe slave du Sinaï", (= *L'Église dans la liturgie*. Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Subs. 18), Roma 1980,19-66.

OCP *Orientalia Christiana Periodica*: degli articoli di M. A. si indicano le due ultime cifre dell'annata e la pagina iniziale della citazione.

PAP *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, ed. N. Papadopoulos, Atene 1927.

POR Eucologio "Porfirij", *ms S. Pietroburgo gr.226* (tesi di P. Koumarianos, PIO 1996).

PRI A. Dmitrievsky, *Приложение* (Appendice a DMI-B16: cf. supra).

ROM *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Roma 1873.

restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano: II-4). Esso per tanto appartiene alla serie da noi iniziata su questa rivista nel 1990 e dedicata ai "sacramenti della restaurazione". Nell'articolo citato si voleva spiegare il senso di questa poco usuale denominazione.

Avendo nei precedenti lavori trattato della cura e della guarigione prima dello spirito e poi dell'anima o "psyche", e prevedendo sempre un futuro studio sulle preghiere dei defunti, vogliamo nel presente occuparci della terapia sacramentale del corpo, contemplata nel sacramento degli infermi o malati.

A rischio di ripetere cose anteriormente dette, pensiamo opportuno a questo punto della nostra ricerca in torno all'Eucologio cominciata più di venti anni fa, precisare le nostre ultime idee sulla questione, idee che ci sono comuni coi nostri colleghi, senza poter sempre determinare chi sia l'autore preciso di esse. Non faremo causa a quanti eventualmente avessero preso del nostro senza citarci, e da essi speriamo ottenere venia nel caso contrario.

Per "antico eucologio" intendevamo fino ad ora l'ordine di preghiere e riti contenuti nei sette manoscritti dell'Eucologio che ci avevano servito come fonti del nostro studio. Essi erano stati classificati in due categorie corrispondenti a due periodi storici ben definiti:

a) anteriori all'iconoclasmo: BAR POR SEV SIN (e ESS),

b) posteriori all'iconoclasmo: BES COI EBE;

questa classifica poteva convenire finché i riti studiati erano quelli che entravano nell'ambito delle celebrazioni dette "cattedrali" o episcopali, come il battesimo o l'incoronazione regale.

Lo studio delle preghiere e formulari penitenziali prima, e quello delle preghiere e riti dei malati ora, ci hanno obbligato però a riconsiderare quella nostra prima classificazione. Adesso non pensiamo più che i primi quattro mss pre-iconoclasti possano essere catalogati semplicemente sotto il titolo generico di "antico eucologio costantinopolitano".

Le numerose coincidenze di questi quattro antichi eucologi con gli eucologi italo-greci dei sec. X-XI (*Vaticano gr.1883, Grottaferrata Gb4* e *Gb2*, etc.), ma anche con l'Eucologio slavo del Sinai (ESS) — che altri

---

SEV Eucologio "Mosquensis", *ms Sevastianov-Rumjantsev gr.474 (27)* (tesi di S. Koster, PIO 1991).

SIN Eucologio "Sinaiticus", *ms Sinait.gr.959* (tesi di D. Diamante, PIO 1994).

TRA P. Trempelas, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, III, Atene 1950-1955.

ZER *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, ed. S. Zerbos, II ed. Venezia 1862.

preferiscono chiamare "Eucologio glagolitico" —, ci obbliga a considerarli come i testimoni di una doppia tradizione che noi chiameremmo "bizantino-orientale"; *bizantina* perché la liturgia eucaristica e alcuni sacramenti sono inequivocabilmente quelli testimoniati dopo l'anno mille da BES, COI e in parte da EBE; e *orientale* perché dipendendo da una tradizione ancora mal definita ci orientano verso la Palestina (senza escludere la Siria e l'Egitto) e più precisamente verso il monachesimo palestinese, che attraverso le colonie monastiche dell'Olimpo di Bitinia prima, e i monaci Studiti dopo, aveva introdotto a Costantinopoli l'*Horologion* di S. Saba insieme al primitivo *Oktoichos* e ai rudimenti del *Triodion* e del *Menologion*. Per la stessa via erano entrati i testi penitenziali.

Occorre ciononostante notare la differenza importante esistente fra gli eucologi bizantino-orientali e gli eucologi italo-greci: e cioè maggiore fedeltà dei primi alle tradizioni della metropoli (ufficio delle ore di tipo *asmatikòs*, unzioni post-battesimali, incoronazione regale, catechesi patriarcale del Venerdì Santo, etc.); progressiva tendenza invece dei secondi verso forme non costantinopolitane, probabilmente di origine monastica palestinese, senza contare un sempre possibile influsso delle tradizioni latine preesistenti sul luogo. Noi classificheremo d'ora in poi le nostre fonti come segue:

1) mss costantinopolitani post-iconoclasti: BES COI EBE-I.

2) mss bizantino-orientali (senza più distinguere tra pre-iconoclasti e post-iconoclasti): BAR POR SEV SIN;

3) mss italo-greci anteriori al sec. XII;

4) mss posteriori alla restaurazione del culto in Santa Sofia nella seconda metà del sec. XIII, caratterizzata da un crescente apporto di elementi orientali e monastici, testimoniato da EBE-II.

Le antiche edizioni ortodosse di Venezia (cui era debitore Goar), aggiornate lo scorso secolo nell'Eucologio veneziano di S. Zerbos (riprodotte anastaticamente dal 1970 in poi dalla casa *Astîr* di Atene) dipendevano senza dubbio da quest'ultimo gruppo di manoscritti eterogenei del gruppo 4), non ancora sufficientemente studiati.

Ci sono alle volte tra gli elementi comuni a 1) e 2) delle varianti testuali notabili; si potrebbe supporre che le varianti di 2) dipendano da un probabile antico testo costantinopolitano, corretto più tardi in 1), ma non possedendo documenti pre-iconoclasti autenticamente costantinopolitani, non ci resta che continuare a proporre in primo luogo i testi di 1), giacché essi hanno la garanzia di essere certamente costantinopolita-

ni, lasciando per un'ulteriore ricerca lo studio delle origini delle varianti del gruppo 2).

Come abbiamo già notato a proposito della penitenza, nei testi per gli infermi gli elementi più antichi e costanti sono quelli delle preghiere costantinopolitane vaganti negli eucologi al di fuori di ogni ufficio o *akolouthia*. Queste appariranno più tardi includendo sia le preghiere preesistenti sia altre di origine locale o comunque incerta. Ripetendoci ricorderemo che il termine stesso di «akolouthia» in testa a un *ordo* o ufficio è di origine monastica palestinese, mentre gli originari uffici costantinopolitani portano il titolo generico di «taxis».

Nel presente lavoro, come nei precedenti sulla penitenza, tratteremo dapprima delle preghiere, che nei più importanti manoscritti appaiono isolate e al di fuori di ogni *akolouthia*, poi degli uffici o insieme di preghiere dove queste si trovano incluse; salva eccezione questo è il caso per documenti periferici, anche se qualcheduno molto antico.

La priorità sarà data dunque al materiale contenuto nei manoscritti che a cavallo fra il primo e il secondo millennio ci vengono da Costantinopoli: gli eucologi già tante volte descritti «Bessarion» (BES) e «Strategios» (COI) completati dalla prima parte dal fedele «Atheniensis» (EBE-I), mentre la seconda parte di questo (EBE-II) sarà trattata con più discrezione, a causa delle sue tendenze neo-costantinopolitane, se non periferiche.

In gran conto saranno tenuti gli altri quattro eucologi più antichi ma di provenienza costantinopolitana meno diretta, anche se, come abbiamo sempre pensato, essi portano il marchio inconfondibile di una stretta dipendenza metropolitana e perciò continuiamo a chiamarli "patriarcali". Le tesi difese questi ultimi anni nel Pontificio Istituto Orientale di Roma e altri studi paralleli, consistenti in trascrizioni critiche e studi comparativi di questi venerandi testi, ci confermano in tale convinzione.

Fra questi quattro codici appare con sempre maggiore evidenza che il più costantinopolitano di tutti sia il «Mosquensis» (SEV). Poi viene il greco-arabo «Sinaiticus» (SIN), usato in Palestina e forse copiato sul posto. Chiaramente periferici sono i più antichi di tutti, gli italo-greci «Sancti Marci» (BAR) recentemente pubblicato, e l'arcaico «Porfirij» (POR) detto nel passato anche "leninopolitanus".

Un uso moderato sarà fatto di qualche altro eucologio, presentato nella preziosa «Descrizione dei manoscritti liturgici che si trovano nelle biblioteche dell'Oriente Ortodosso» di A. Dmitrievskij, descrizione che fra l'altro ha grande valore statistico come inventario completo di quanto

quel sollerte ricercatore aveva potuto catalogare. Due manoscritti tardivi presentano un interesse particolare per il loro schema di ufficio completo: i *Sinaitici 966 e 973*; il primo sicuramente italo-greco.

Di grande interesse sarebbe lo studio degli eucologi italo-greci dei sec. X-XI: *Grottaferrata Gb2, Gb4, Gb10*; il loro grande numero di preghiere originali e il fatto che il secondo di essi, Gb4, sia stato oggetto di una recente tesi parzialmente pubblicata ci dissuade di includerli nel presente saggio. Citeremo soltanto quelle preghiere che appartengono alla tradizione comune; inoltre presenteremo l'uno o l'altro degli schemi di ufficio di questi eucologi.

Questa nostra presentazione del materiale, e cioè lo studio in primo luogo delle preghiere e soltanto dopo quello degli uffici completi in cui esse si trovano, sembra a noi la più logica. Ma non dovrebbe pregiudicare altre ipotesi di lavoro che prevedessero un ordine inverso.

Già nei precedenti lavori sulla penitenza si era constatato che alla stessa epoca in cui negli eucologi di Costantinopoli apparivano le preghiere penitenziali isolate e al di fuori di ogni rituale, gli eucologi italo-greci (*Vaticano gr.1183, Grottaferrata Gb10* e *Gb4*) possedevano già un rito completo di confessione (con le preghiere dei primi e con molte altre), che non era ancora dipendente dai formulari monastici del Protokanonarion; questa dipendenza apparirà più tardi con gli Studiti. Tanto meno dipendeva da ipotetici rituali latini, giacché le preghiere erano costantinopolitane o di stile costantinopolitano, e per tanto si doveva supporre che quei riti di confessione erano di tradizione costantinopolitana, anche se non documentata.

È probabile che lo stesso fenomeno avvenga nell'ambito delle preghiere dei malati. Se «Bessarion» (BES), «Porfirij» (POR) e altri eucologi "patriarcali" presentano le preghiere dei malati al di fuori di ogni rituale, due di essi fanno eccezione: «Strategios» incorpora nella liturgia eucaristica le due preghiere più importanti: quella della benedizione dell'olio al momento della "protesi" o preparazione del pane e del vino, e quella dell'unzione del malato dopo la comunione; la seconda parte dell'«Atheniensis» (EBE-II) queste preghiere, insieme ad altre nove, le include in un complesso ufficio settuplo assai simile all'attuale εὐχέλαιον o ufficio dell'unzione dei malati.

Molto interessante ci sembra il quadro presentato dai vecchi manoscritti italo-greci: se *Grottaferrata Gb2* possiede soltanto quattro pre-

ghiere senza rituale, gli altri due presentano dei rituali che ancora una volta potrebbero supporre l'origine costantinopolitana.

Grottaferrata Gb10 possiede una *akolouthia* di quattro preghiere costantinopolitane e una "liturgia della parola" per confezionare l'olio dei malati. Mentre *Grottaferrata Gb4*, oltre a una *akolouthia* di tre preghiere per l'olio dei malati possiede un'intera *taxis* di 20 preghiere per i malati (fra esse qualcheduna sicuramente costantinopolitana). Un esempio della creatività eucologica dei liturgisti del primo millennio lo si potrebbe trovare nella cinquantina di preghiere per i malati dell'Eucologio slavo del Sinai (ESS); cf. il nostro lavoro omonimo (MAL).

Presenteremo qui lo schema di qualcheduno degli antichi eucologi italo-greci, dei più recenti "sinaitici" di Dmitrievskij e di qualche codice (*Barberini gr.329*) citato da Goar nelle «notae variae», come possibili ispiratori di quello di EBE-II, predecessore questo dell'eucologio stampato, in vigore dal sec. XVI in poi per merito delle edizioni veneziane.

Nel presente lavoro si conservano con poche modifiche le sigle delle preghiere, adoperate nella descrizione dei singoli eucologi patriarcali in OCP-82:290 ss.

Abbiamo trattato di tradurre costantemente i principali termini greci con le stesse parole italiane anche se alle volte l'operazione riesce alquanto artificiale. È possibile che la più parte di questi termini si possano considerare come sinonimi. Ecco comunque il nostro lessico convenzionale:

ἀρρωστία	=	infermità	ὀδύνη	=	dolore
ἀσθένεια	=	languore	πάθος	=	sofferenza
κάκωσις	=	malessere	θεραπεία	=	cura
μαλακία	=	debolezza	ἴασις	=	guarigione
νόσος	=	malattia			

Al testo bilingue delle preghiere seguirà alla fine dell'articolo un saggio di commentario che sotto forma di epilogo tenterà di dedurre qualche conclusione generale.

Cominciamo presentando la lista dei manoscritti presi in considerazione, anche se non tutti consultati, nel nostro lavoro.

Un'opera recente che completa il nostro lavoro, specialmente per quanto riguarda la prassi attuale, è quella di Basilius J. Groen (GRO) presentata in 1991 come tesi di dottorato presso l'Università Cattolica di Nimega.

LE PREGHIERE DEGLI INFERMI NEGLI EUCOLOGI "PATRIARCALI" E ITALO-GRECI E NELLA «DESCRIZIONE» DI DMITRIEVSKIJ

I) Le due preghiere più frequenti al di fuori di ogni ufficiatura:

BAR POR SEV SIN BES EBE-I:		[O2:1] [O4:1]	etc
Sinait.958	(DMI 35):	[O2:1] [O4:1]	etc
Sinait.962	(DMI 71):	[O2:1] [O4:1]	etc
Sinait.961	(DMI 82):	[O2:1] [O4:1]	etc
Sinait.977	(DMI 710):	[O2:1] [O4:1]	etc
Sinait.971	(DMI 256):	[O2:1] [O4:1]	etc
Xenofontos 161	(DMI 363):	[O2:1] [O4:1]	etc
Sinait.1036	(DMI 147):	[O2:1]	etc
Sinait.966	(DMI 210):	[O2:1]	etc
Sinait.957	(DMI 56):	[O2:1]	
Sinait.984	(DMI 600):	[O4:1]	

II) Le stesse preghiere all'interno di una ufficiatura:

COI EBE-II
i mss italo-greci dei sec. X-XI (cf. Grottaf.Gb4)
i mss italo-greci dopo il sec. XII (cf. Sinait.966)

Sinait.973	(DMI 101)	Konstamonitou	(DMI 369)
Lavra 189	(DMI 184)	Dionysiou 450	(DMI 383)
Sinait.960	(DMI 192)	Sinait.968	(DMI 405)
idem	(DMI 197)	Lavra 21	(DMI 419)
Sinait.982	(DMI 243)	Lavra 9	(DMI 420)
Filotheou 177	(DMI 270)	Sinait.980	(DMI 432)
Vatopedi 133	(DMI 276)	Athen.94	(DMI 788,789)
Sinait.965	(DMI 320)	Esfigmenou 208	(DMI 839)
Sinait.981	(DMI 334, 336,343)	idem	(DMI 843)
Koutloumousiou 491	(DMI 353)	Esfigmenou 214	(DMI 843)

I) PREGHIERE COSTANTINOPOLITANE

A) UNA PREGHIERA SPECIFICA

[O1:1a]: preghiera per chi ha la febbre

Senza ufficio: BES COI EBE

Preghiera per i febbricitanti.
1 Signore Dio nostro,
2 che con una sola parola hai curato annose e terribili sofferenze,
3 che hai guarito la suocera febbricitante di Pietro:
4 tu stesso Sovrano guarisci ora il tuo servo *un tale*.
5 dal flagello che l'opprime,
6 tu che punisci con compassione
7 e guarisci essendo benigno,
8 tu che puoi fare che sia tolta ogni malattia e debolezza
9 sollevalo dal letto del dolore
10 e dal giaciglio del malessere
11 applicandogli il farmaco della tua pietà,
12 concedigli una completa salute
13 Perché tu sei il medico ed il salvatore delle nostre anime
14 e a te rendiamo gloria.

[O1:1b]: altra redazione più breve

Senza ufficio: SIN cf. Sinait.966 Gb4 (11ª[1])

Altra preghiera per un malato.
1 Signore Dio nostro
2 che con la parola hai curato annose sofferenze
3 che hai guarito la suocera febbricitante di Pietro:
4 tu stesso anche Sovrano guarisci ora il tuo servo
5 dalla malattia che lo opprime
6 dal giaciglio del malessere
7 dal letto di dolore
8 concedendo la perfetta salute. *Ad alta voce:*
9 Perché tu sei il medico dei malati
10 ed il salvatore delle nostre anime.

---

[1] 11ª preghiera nella taxis (Gb4:129) di 20 preghiere di questo codice che possiede inoltre una *akolouthia* (Gb4:126v) di tre preghiere per benedire l'olio dei malati (cf. introduzione).

[O1:1a]: preghiera per chi ha la febbre

BES:133v (ECP:376, GOA:549) COI:109v EBE:183

Εὐχὴ ἐπὶ πυρεττόντων.
1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ τὰ χρόνια καὶ δεινὰ πάθη λόγῳ μόνῳ θεραπεύσας,
3 ὁ τὴν πενθερὰν Πέτρου πυρέττουσαν ἰασάμενος·
4 αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα ἴασαι τὸν δοῦλον σου τόνδε
5 ἀπὸ τῆς συνεχούσης αὐτῷ[2] μάστιγος,
6 ὁ παιδεύων συμπαθῶς
7 καὶ ἰώμενος ὡς ἀγαθὸς
8 ὁ πᾶσαν νόσον ἀφαιρεῖσθαι καὶ μαλακίαν δυνάμενος
9 καὶ ἀνάστησον αὐτὸν ἀπὸ κλίνης ὀδυνηρᾶς
10 καὶ στρωμνῆς κακώσεως
11 ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτὸν τὸ φάρμακον τοῦ ἐλέους σου,
12 παράσχου αὐτῷ τελείαν εὐρωστίαν[3].
13 Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἰατρὸς καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν
14 καὶ σοὶ τξν δόξαν ἀναπέμπομεν.

[O1:1b]: altra redazione più breve:

SIN:101v Gb4:132[4] Sinait.966 (DMI:210)

Εὐχὴ ἄλλη ἐπὶ ἀρρώστ<ου>.
1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ τὰ χρόνια πάθη λόγῳ θεραπεύσας,
3 ὁ τὴν πενθερὰν Πέτρου πυρέσσουσαν ἰασάμενος·
4 αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα ἴασε τὸν δοῦλον σου
5 ἀπὸ τῆς νόσου τῆς συνεχούσης αὐτόν,
6 ἀπὸ στρωμνῆς κακώσεως
7 καὶ κλίνης ὀδυνηρᾶς,
8 παρεχόμενος τὴν τελείαν εὐρωστίαν. Ἐκφώ<νως>·
9 Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἰατρὸς τῶν νοσούντων
10 καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

---

[2] αὐτὸν EBE. [3] Ἐκφώ. ad COI: Ἐκφώνησις EBE. [4] NB: i fogli di questo codice sono in disordine.

B) UNA PREGHIERA GENERALE "DI UNZIONE"

[O2:1a]: preghiera per un infermo[5]

Una nota marginale di Gb2 attribuisce la preghiera a S. G. Crisostomo; il testo della preghiera non contiene allusioni all'unzione; senza unzione né ufficio: BES EBE-I BAR POR Gb2 Gb11; senza unzione in ufficio: Gb4 (8ª); con unzione durante la messa: COI; con unzione, durante un ufficio di veglia: EBE-II (redaz. [O2:1c])

Preghiera per gli infermi.
1 Padre Santo,
2 medico delle anime e dei corpi,
3 che hai inviato il tuo unigenito Figlio il Signore nostro Gesù Cristo
4 a guarire ogni malattia,
5 a liberare dalla morte:
6 guarisci il tuo servo *un tale*
7 dal languore corporale che lo opprime
8 per la grazia del tuo Cristo
9 e vivificalo «come a te gradito:
10 perché compia con le buone azioni il ringraziamento a te dovuto»[6].
11 Perché tuo è il potere e di te il regno e la potenza e la gloria:
12 del Padre e del Figlio.

---

[5] Esistono 4 redazioni di questa preghiera: **[O2:1a]**: redazione dei mss patriarcali e antichi periferici senza alcuna intercessione dei santi; **[O2:1b]**: GOA:578,678 ZER:386 ROM:358 PAP:287: preghiera completa con l'aggiunta dell'intercessione della Theotokos e di "tutti i santi": in ufficio di preghiera per i malati senza alcuna unzione; **[O2:1c]**: EBE-II:268 ROM:190: preghiera completa con l'aggiunta dell'intercessione della Theotokos e di alcuni santi particolari: nell'ufficio dell'unzione; **[O2:1d]**: GOA:338 ZER:271 PAP:203: preghiera incompleta.

[6] La frase fra i segni « » è omessa da GOA ZER PAP che la sostituiscono con le seguenti intercessioni:

Πρεσβείαις καὶ ἱκεσίαις τῆς παναχράντου
Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας,
τῇ δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ,
τῶν τιμίων ἐπουρανίων δυνάμεων ἀσωμάτων,
τοῦ τιμίου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου,
τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων,
τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν,
τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικολάου,
τῶν ἁγίων ἐνδόξων καὶ θαυματουργῶν ἀναργύρων·
Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ, Κύρου καὶ Ἰωάννου,
Παντελεήμονος καὶ Ἑρμολάου, Σαμψῶν καὶ Διομήδους,
καὶ πάντων σοῦ τῶν ἁγίων.

[O2:1a]: preghiera per un infermo

BES:134 (ECP:377) COI:108 EBE-I:183 BAR:394 POR:123
Gb2:103 Gb11:15v Gb4:131 (cf. EBE-II:268: redaz.[O2:1c]
GOA:578,678 ZER:386 ROM:358 PAP:287: redaz.[O2:1b])

Εὐχὴ ἐπὶ ἀρρώστων[7].

1 Πάτερ ἅγιε,
2 ἰατρὲ[8] ψυχῶν καὶ σωμάτων,
3 ὁ πέμψας τὸν μονογενῆ σου Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν
4 πᾶσαν νόσον ἰώμενον
5 καὶ ἐκ θανάτου λυτρούμενον·[9]
6 ἴασαι καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε
7 ἐκ τῆς συνεχούσης[10] αὐτὸν[11] σωματικῆς[12] ἀσθενείας[13]
8 διὰ τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ σου
9 καὶ ζωοποίησον αὐτὸν « κατὰ τὸ σοὶ εὐάρεστον·
10 [14]τὴν ὀφειλομένην σοὶ εὐχαριστίαν ἐν ἀγαθοεργίᾳ ἀποπληροῦντα[15]».
11 Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ (ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα·
12 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ coι etc add).[16]

---

[7] Ἑτέρα ἐπὶ ἀρρώστου EBE-I: Εὐχὴ ἐπὶ ἀρρώστου BAR Gb2: Εὐχὴ ἑτέρα εἰς νοσοῦντας POR: ποιῶσι ... τὴν εὐχὴν ταύτην COI, sine rubrica EBE-II, GOA:578. Gb2 in marg. ad ποίημ<α> Ἰω. ἀρχιεπισκ. τοῦ Χρισοστομ. [8] τῶν ad EBE-II: τε ad Gb2. [9] λ.: ῥυόμενον POR. [10] σ.: περιεχούσης COI EBE-I EBE-II BAR POR Gb2. [11] αὐτῷ POR. [12] καὶ ψυχικῆς ad EBE-II. [13] ἀ.: ἀρρωστίας Gb2. [14] ἵνα καὶ ad EBE-II, ἵνα ad POR. [15] ἀποπληροῖ EBE-II. Ἐκφώ. ad EBE-I. [16] EBE-II GOA etc: Ὅτι σὺ εἶ ἡ πηγὴ τῶν ἰαμάτων ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν· τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

C) PREGHIERE PER L'OLIO DEGLI INFERMI

[O3:1a]: preghiera per l'olio "ministeriale"[17]

Senza ufficio: BES COI EBE

Preghiera per l'olio di un infermo.
1 Signore, abbondante in pietà e ricco in bontà,
2 Padre delle misericordie e Dio di ogni consolazione,
3 che guarisci le ferite delle anime e dei corpi nostri,
4 che per i tuoi santi apostoli ci hai insegnato
5 per l'olio con la preghiera dei presbiteri della chiesa
6 a curare i languori,
7 tu stesso Sovrano, santifica questo olio
8 perché divenga per coloro che di esso sono unti
9 in cura di ogni sofferenza
10 di malattia corporale,
11 di inquinamento della carne e dello spirito,
12 perché ora sia glorificato il tuo santissimo Nome.
13 Proprio di te è avere pietà e salvare Dio nostro
14 e a te rendiamo gloria
15 al Padre e al Figlio.

[O3:1b]: altra redazione più antica della precedente

Senza ufficio: BAR SIN Gb10 (4ª)

Preghiera seconda per l'olio di un infermo.
1 Signore abbondante in pietà e ricco in bontà,
2 Padre delle misericordie e Dio di ogni consolazione,
3 che ci hai insegnato per mezzo dei tuoi santi apostoli
4 per l'olio con la preghiera dei presbiteri del tuo popolo
5 a curare i languori,
6 tu destina questo olio
7 per la guarigione di coloro che di esso sono unti

---

[17] Uno stesso testo di base si è sviluppato in due redazioni differenti: **[O3:1a]** e **[O3:1b]**: con allusione all'istituzione del sacramento e al ruolo dei presbiteri; **[O4:1]**: senza tali menzioni: questo testo è quello che oggi si usa per il sacramento dei malati. Cf. frammento di [O3:1b] nel rito attuale ma come semplice preghiera e non per la benedizione dell'olio. Forse esisteva un'unzione non "sacramentale" dei malati con olio benedetto (cf. OCP-89:335, nota 24: rituali arcaici o "apostolici": Traditio Apostolica, etc.) o semplicemente preso dalle lampadi dei santi... (cf. uso ancora in vigore dagli Ebrei presso la tomba di Davide a Gerusalemme).

[O3:1a]: preghiera per l'olio "ministeriale"

BES:134 (ECP:378, GOA:679, cf. 341) COI:109 EBE:183

Εὐχὴ ἐπὶ ἐλαίου ἀρρώστου.[18]

1 Ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ πλούσιος ἐν ἀγαθότητι Κύριε,
2 ὁ Πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ Θεὸς πάσης παρακλήσεως,
3 ὁ ἰώμενος τὰ συντρίμματα[19] τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν,
4 ὁ διὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐνηχήσας ἡμῖν
5 ἐλαίῳ μετὰ προσευχῆς τῶν τῆς ἐκκλησίας πρεσβυτέρων
6 τὰς ἀσθενείας θεραπεύεσθαι·
7 αὐτὸς Δέσποτα ἁγίασον καὶ τὸν ἔλαιον τοῦτο
8 ὥστε γενέσθαι τοῖς χριομένοις[20] αὐτὸ
9 εἰς θεραπείαν πάθους παντὸς[21]
10 νόσου σωματικῆς
11 μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος
12 ἵνα καὶ νῦν δοξασθῇ σοῦ τὸ πανάγιον ὄνομα.[22]
13 Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν καὶ σώζειν ὁ Θεὸς ἡμῶν.
14 καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν·
15 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ.

[O3:1b]: altra redazione più antica della precedente

BAR:399v SIN:101 Gb10:109 cf. Gb4:127 Sin.973 (DMI:104)
(cf. GOA:341 ZER:278 ROM:196 PAP:208)

Εὐχὴ ἐπὶ ἐλαίου ἀρρώστου Β΄.[23]

1 Ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ πλούσιος ἐν ἀγαθότητι Κύριε,
2 ὁ Πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ Θεὸς πάσης παρακλήσεως,
3 ὁ ἐνηχήσας ἡμῖν διὰ τῶν ἁγίων σου[24] ἀποστόλων
4 ἐλαίῳ[25] μετὰ προσευχῆς τῶν τοῦ λαοῦ πρεσβυτέρων
5 τὰς ἀσθενείας θεραπεύεσθαι·
6 σὺ τάξον[26] τὸ ἔλαιον τοῦτο
7 εἰς ἴασιν τοῖς ἐξ αὐτοῦ χριομένοις

---

[18] Εὐχὴ ἄλλη ἐπὶ ἐλαίου ἀρρώστου COI: Εὐχὴ ἐλαίου ἐπὶ ἀρρώστου EBE. [19] συντρίμμα COI. [20] χρειομένοις COI. [21] παντ.πάθ. EBE. [22] Ἐκφώ. ad COI: EBE in marg. [23] Ε.ἑτέρα ἐπ.ἐλ.ἀρρ. SIN, EBE-II praemittit Ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε, εὔσπλαγχνε πολυέλεε..., cf. GOA etc. [24] ἁ.σ. om Gb10. [25] ἔλαιον SIN Gb10. [26] σ.τ.: σύνταξον SIN.

8 per la liberazione di ogni malattia e ogni debolezza
9 per il godimento di quelli che attendono da te la salvezza.
10 Si, Sovrano Dio
11 ti preghiamo onnipotente Signore
12 salvatore (e) solo medico delle anime e dei corpi:
13 guarisci anche il tuo servo
14 per mezzo dell'olio della tua bontà
15 perché ora pertecipando della tua filantropia
16 glorifichiamo te che fai cose grandi e mirabili, gloriose e magnifiche.
17 Perché tu sei Dio di pietà, di misericordie e di filantropia.

[O4:1]: olio "non ministeriale"

Senza ufficio:BES EBE-I BAR POR SIN Gb2
dopo la prothesis della liturgia: COI
in ufficio: EBE-II Gb10 Gb4
in ufficio di unzione: GOA ZER ROM PAP

Altra preghiera.
1 Signore che nella pietà e nelle misericordie tue
2 guarisci le ferite delle anime e dei corpi nostri[27]
3 tu stesso Sovrano santifica questo olio
4 perché diventi per quanti di esso sono unti
5 per la cura
6 per la liberazione da ogni sofferenza,
7 da malattia corporale,
8 da inquinamento della carne e dello spirito
9 e da ogni male,
10 perché anche in questo sia glorificato il tuo tutto santo Nome.
11 Proprio di te è l'avere misericordia e salvare[28] Dio nostro
12 e a te rendiamo gloria
13 al Padre.

---

[27] Cf. supra [O3:1a] nn. 4-6. [28] POR aggiunge: Occorre sapere (come) i sette presbiteri facciano l'olio santo: si riempie la lampada di olio santo e ciascun presbitero l'accende prima della preghiera facendo l'ektenî per il malato: Ancora per il servitore di Dio *un tale.* E dopo la liturgia viene unto il malato.

8 εἰς ἀπαλλαγὴν πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας,
9 εἰς ἀπόλαυσιν τῶν[29] ἀπεκδεχομένων τὴν παρά σου σωτηρίαν.
10 Ναὶ Δέσποτα ὁ Θεός[30]
11 δεόμεθά σου παντοδύναμε Κύριε[31] τοῦ σώζειν[32],
12 ὁ μόνος[33] ψυχῶν καὶ σωμάτων ἰατρός[34]·
13 ἴασαι καὶ τὸν δοῦλόν σου
14 διὰ τοῦ ἐλαίου τῆς σῆς χρηστότητος[35],
15 ὅπως καὶ νῦν[36] μετασχόντες τῆς σῆς[37] φιλανθρωπίας
16 δοξάζωμεν σὲ τὸν ποιοῦντα μεγάλα καὶ θαυμαστά, ἔνδοξά τε καὶ ἐξαίσια[38].
17 Ὅτι Θεὸς ἐλέους[39] οἰκτιρμῶν καὶ φιλανθρωπίας[40] ὑπάρχεις.

[O4:1]: olio "non ministeriale"

BES: 134 (ECP:379) COI:107 EBE-I:184 BAR:398 POR:121v SIN:70v
Gb2:131 Gb4:127 Gb10:108 EBE-II:262v (cf. GOA:335 ZER:266 ROM:186 PAP:199)

Εὐχὴ ἑτέρα.[41]
1 Κύριε[42] ὁ[43] ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς σου
2 ἰώμενος τὰ συντρίμματα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν·
3 αὐτὸς Δέσποτα ἁγίασον καὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο
4 ὥστε[44] γενέσθαι τοῖς χριομένοις ἐξ αὐτοῦ
5 εἰς θεραπείαν,
6 εἰς ἀπαλλαγὴν παντὸς πάθους,
7 νόσου σωματικῆς,
8 μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος
9 καὶ παντὸς κακοῦ·
10 ἵνα καὶ ἐν τούτῳ δοξασθῇ σου τὸ πανάγιον ὄνομα[45].
11 Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν[46] καὶ σώζειν ὁ Θεὸς ἡμῶν[47]
12 καὶ σοὶ τὴν[48] δόξαν[49] ἀναπέμπομεν[50]
13 τῷ Πατρὶ

---

[29] ἀπ' αἰῶνος ad SIN. [30] Δ.ὁ Θ. om SIN. [31] Κ.: Δέσποτα ὁ Θεός SIN. [32] τ.σ. om Gb10. [33] τῶν ad SIN. [34] abhinc cessat identitas cum GOA etc. [35] ἴασαι ... χρηστότητος omm SIN Gb10. [36] κ.ν.: ν.κ. Gb10: ν. om SIN. [37] ἀφάτου ad SIN. [38] ἐ.τ.κ.ἐ. om SIN. Ἐκφώ. ad SIN. [39] καί ad SIN. [40] καὶ φ. om SIN. [41] BES in margine: EBE-I Εὐχὴ ἄλλη: BAR POR SIN Gb2 Εὐχὴ ἐπὶ ἐλαίου ἀρρώστου: COI καὶ ποιεῖ τὴν εὐχὴν ταύτην. cf. EBE-II:262v, Gb10. [42] ὁ Θεὸς ἡμῶν add Gb2 Gb10. [43] ὁ om BAR. [44] ὥσθε POR. [45] π.ὄ.: ὄν.τὸ πανάγ. Gb10. Ἐκφώ. add COI Gb2: EBE in marg, cf. EBE 262v. [46] desinn POR SIN. POR ad: Χρὴ δὲ γινώσκειν· Ζ′ πρεσβύτεροι ποιοῦσιν τὸ ἅγιον ἔλαιον· γεμίζεται ἡ κανδῆλα τὸ ἅγιον ἔλεος (sic) καὶ ἕκαστος πρεσβύτερος ἅπτοντος πρὶν τοῦ λέγειν τὴν εὐχὴν, ποιῶν καὶ ἐκτενῆ ὑπὲρ τοῦ νοσοῦντος· Ἔτι ὑπερ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ὁ δ. Καὶ μετὰ τὴν λειτουργίαν ἀλείφεται ὁ νοσῶν. [47] desin EBE. [48] desin BAR. [49] desin Gb10. [50] desin Gb2.

D) ALTRA PREGHIERA

[O5:1]: per le infermità e per il perdono dei peccati

Senza ufficio: BES COI EBE BAR POR
(cf. GOA ZER ROM PAP)

Preghiera per ogni sorta di infermità.

1 Sovrano Sovrano onnipotente,
2 medico delle anime e dei corpi
3 che umilii ed esalti,
4 che punisci e poi guarisci,
5 il nostro fratello languente
6 visita nella tua pietà
7 e stendi il tuo braccio invisibile
8 colmo di guarigione e di cura
9 e guariscilo
10 risollevandolo dal letto della malattia,
11 redarguisci lo spirito di languore
12 scaccia da lui ogni piaga
13 ogni dolore,
14 ogni flagello,
15 ogni febbre o brivido,
16 e se qualche colpa o trasgressione c'è in lui
17 rilascia, rimetti, perdona[51]
18 per la tua filantropia.
19 Si Signore:
20 risparmia la tua creatura
21 in Cristo Gesù nostro Signore
22 con cui sei benedetto
23 con il tutto santo e benigno e vivificante tuo Spirito
24 ora.

---

[51] Questi tre verbi di remissione e perdono, studiati nelle preghiere penitenziali (cf. OCP-91:87-143), ricordano che la guarigione dei malati comprende anche il perdono delle loro colpe secondo la lettera di Giacomo.

[O5:1]: per le infermità e per il perdono dei peccati

BES:138 (ECP:395) COI:109v EBE:197v BAR:396 POR:124
(cf. GOA:549 ZER:231 ROM:338 PAP:171)

Εὐχὴ ἐπὶ πᾶν εἶδος ἀρρωστίας.[52]

1 Δέσποτα Δέσποτα[53] παντοκράτωρ[54],
2 ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων
3 ὁ ταπεινῶν καὶ ἀνυψῶν
4 ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος·
5 τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν[55] τὸν ἀσθενοῦντα
6 ἐπίσκεψαι ἐν τῷ ἐλέει σου
7 καὶ ἔκτεινον τὸν βραχίονά σου τὸν ἀόρατον
8 τὸν πλήρη ἰάσεως καὶ θεραπείας
9 καὶ ἴασαι αὐτόν·[56]
10 ἐξανιστῶν ἀπὸ κλίνης ἀρρωστίας
11 ἐπιτίμησον τῷ πνεύματι τῆς ἀσθενείας
12 ἀπόστησον ἀπ' αὐτοῦ πᾶσαν πληγὴν
13 πᾶσαν ἀλγηδόνα
14 πᾶσαν μάστιγα·
15 πάντα πυρετὸν ἢ ῥῖγος
16 καὶ εἴ τι ἔστιν ἐν αὐτῷ πλημμέλημα ἢ ἀνόμημα·
17 ἄνες, ἄφες, συγχώρησον
18 διὰ τὴν σὴν φιλανθρωπίαν·
19 Ναὶ Κύριε·
20 φεῖσαι τοῦ πλάσματός σου
21 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν
22 μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ[57]
23 σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου[58] Πνεύματι
24 (COI EBE add νῦν)[59].

---

[52] 1 E.εἰς νοσοῦντας ἄλλη BAR: E.ἑτέρα εἰς νοσοῦντας POR. [53] πανάγιε ad BAR. [54] φιλόψυχε καὶ φιλόδουλε σωτὴρ τῶν ἁπάντων ad BAR. [55] τόνδε ad BAR. [56] α. : τὸν δοῦλόν σου BAR. [57] μεθ' ο.ε.εἶ : ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος BAR. [58] τῷ π.κ.ἀ.κ.ζ.σου : ἁγίῳ BAR. [59] ν. : εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων BAR.

II) PREGHIERE PERIFERICHE VARIE

[O5:2a]: preghiera per un malato[60]

Senza ufficio: BAR POR Gb4 (16ª, cf. seguente)

Altra preghiera per i malati.
1 Dio potente e pietoso,
2 che tutto disponi per la salvezza del nostro genere,
3 visita il tuo servo *un tale*
4 che ha invocato il Nome del tuo Cristo
5 e guarisci ogni suo languore corporale e psichico,
6 rimettigli i peccati e le conseguenze dei peccati,
8 ogni tentazione ed ogni aggressione dell'avversario
9 rimuovi dal tuo servo *un tale,*
10 e sollevalo dal letto dell'infermità
11 e ristabiliscilo nella tua santa chiesa
12 stando in buona salute nell'anima e nel corpo
13 e prosperando in opere buone e parole benigne,
14 glorificando con tutto il tuo popolo
15 il nome del tuo Cristo nostra speranza,
16 con il quale (sia) a te gloria, onore e adorazione
17 con il santissimo e benigno e vivificante.

[O5:2b]: altra redazione della precedente

Gb4 (17ª, cf. anteriore)

Preghiera 17ª per i malati
1 Dio potente e pietoso,
2 che tutto disponi
3 e ogni uomo visiti:
4 visita anche il tuo servo *un tale,*
5 e guarisci ogni suo languore corporale e psichico,
6 sciogli ogni suo vincolo di peccato,

---

[60] Questa preghiera contempla non soltanto la guarigione della malattia, ma anche la remissione dei peccati e il ritorno del malato alla comunità (cf.senso ecclesiologico delle 50 preghiere dei malati dell'Eucologio slavo del Sinai: ESS).

[O5:2a]: preghiera per un malato

BAR:395 (cf. GOA:679) POR:123v Gb4:133v

Εὐχὴ εἰς νοσοῦντας ἄλλη.[61]

1 Ὁ Θεὸς ὁ[62] δυνατὸς καὶ ἐλεήμων,
2 ὁ πάντα οἰκονομῶν ἐπὶ σωτηρίᾳ[63] τοῦ γένους ἡμῶν[64]·
3 ἐπίσκεψαι[65] τὸν δοῦλόν σου τόνδε[66]
4 τὸν ἐπικεκλημένον τὸ ὄνομα[67] τοῦ Χριστοῦ σου
5 καὶ[68] ἴασαι αὐτοῦ πᾶσαν ἀσθένειαν σωματικήν τε καὶ ψυχικήν·
6 ἄφες αὐτῷ τὰς ἁμαρτίας[69]
7 καὶ τὰ ἐξ ἁμαρ /396/ τιῶν ἐπίπονα,
8 πάντα πειρασμὸν καὶ πᾶσαν ἐπανάστασιν[70] τοῦ ἀντικειμένου
9 ἀπόστησον ἀπὸ τοῦ δούλου σου ὁ δεῖνα[71],
10 καὶ ἀνάστησον αὐτὸν ἀπὸ τῆς[72] κλίνης ἀρρωστίας[73],
11 καὶ ἀποκατάστησον[74] τῇ ἁγίᾳ[75] σου ἐκκλησίᾳ[76]
12 ψυχῇ καὶ σώματι[77] ὑγιαίνοντα,
13 καὶ προκόπτοντα ἐν ἔργοις καλοῖς καὶ[78] λόγοις ἀγαθοῖς[79],
14 δοξάζοντα μετὰ παντὸς τοῦ λαοῦ σου
15 τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ σου[80] τῆς ἐλπίδος ἡμῶν,
16 μεθ' οὗ σοὶ δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις
17 σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ.[81]

[O5:2b]: altra redazione della precedente

Gb4:109[82]

Εὐχὴ εἰς νοσοῦντας ΙΖ΄.

1 Ὁ Θεὸς ὁ δυνατὸς καὶ ἐλεήμων,
2 ὁ πάντα οἰκονομῶν
3 καὶ πάντα ἄνθρωπον ἐπισκεπτόμενος·
4 ἐπίσκεψαι καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε
5 καὶ ἴασαι αὐτοῦ πᾶσαν ἀσθένειαν σωματικήν τε καὶ ψυχικήν·
6 λῦσον αὐτοῦ πάντα δεσμὸν ἁμαρτίας,

---

[61] Ε.ἑτέρα εἰς νοσ. POR: Ε.ἄλλη ἤγουν ΙS΄ Gb4. [62] ὁ om Gb4. [63] τὴν σωτηρίαν Gb4. [64] ἡ.: τῶν ἀνθρώπων Gb4. [65] καὶ ad Gb4. [66] ὁ δ. POR. [67] ἐν ὀνόματι Gb4. [68] κ. om Gb4. [69] ἁ.: ἀνομίας Gb4. [70] κ.π.ἐ.: ἴασον ἐξαναστῶν ἀπὸ κλίνης POR. [71] ὁ δ. omm POR Gb4. [72] τ. omm POR Gb4. [73] αὐτοῦ ad POR. [74] αὐτόν ad POR. [75] ἁ. om Gb4. [76] ἐκκλησίᾳ: κλίνῃ (sic) POR. [77] ψ.κ.σ.: ψυχικῇ τε καὶ σωματικῇ POR. [78] καλ.κ. omm POR Gb4. [79] Gb4 ad τῇ ἀγαθότητί σου, POR om nn. 14-15. [80] ἐν ἀγαθοῖς ad Gb4. [81] μεθ' οὗ ... ζωοποιῷ: Σὺ γὰρ εἶ ὁ σωτὴρ τῶν ἀγαθῶν (sic) καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀνα POR: Ὅτι πρέπει σοι Gb4. [82] Foglio fuori posto come indicato.

7 e ogni proposta e aggressione dell'avversario
8 da lui rimuovi,
9 e sollevalo dal letto del dolore e dal giaciglio del malessere,
10 e ristabiliscilo nella tua santa chiesa
11 stando in buona salute nell'anima e nel corpo
12 e prosperando in opere e parole,
13 glorificando te con tutto il tuo popolo
14 Per la grazia e la filantropia dell'Unigenito.

[O2:2c]: frammento di preghiera per i malati

SIN (non segnalato da DMI)

1 ... dall'infermità,
2 e ristabiliscilo nella tua santa chiesa,
3 perché con tutti glorifichi il tuo santissimo nome
4 del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo
5 ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

[O5:3]: preghiera per gli asceti malati

Senza ufficio: BAR SIN Gb4 (19ª)

Preghiera per gli asceti languenti.
1 Signore delle potenze
2 visita i nostri fratelli
3 nella pietà e nelle tue misericordie
4 e della salute e integrità che da te vengono
5 dona ad essi
6 liberandoli da ogni malattia
7 e debolezza psichica e corporale
8 sollevandoli dal letto di dolore
9 conducendoli al tuo santo tempio di preghiera
10 riunendoli di nuovo al tuo sacro e spirituale gregge
11 nel tuo Cristo Gesù Signore nostro
12 con il quale a te sia gloria, onore e adorazione.

7 καὶ πᾶσαν προσβολὴν καὶ ἐπανάστασιν τοῦ ἀντικειμένου
8 ἀπόστησον ἀπ' αὐτοῦ,
9 καὶ ἀνάστησον αὐτὸν ἀπὸ κλίνης ὀδύνης αὐτοῦ καὶ στρωμνῆς κακώσεως,
10 καὶ ἀποκατάστησον αὐτὸν τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ
11 ὑγιαίνοντα ψυχῇ καὶ σώματι,
12 προκόπτοντα ἐν ἔργοις καὶ λόγοις,
13 δοξάζοντα σὲ μετὰ παντὸς τοῦ λαοῦ σου.
14 Χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς.

[O2:2c]: frammento di preghiera per i malati

SIN:101 (nihil in DMI):

1 ... ἀπὸ τῆς ἀρρωστίας
2 καὶ ἀποκατάστησον τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ,
3 ἵνα ἐν πᾶσιν συνδοξάζει σου τὸ πανάγιον ὄνομα·
4 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος
5 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[O5:3]: preghiera per gli asceti malati

BAR:509 SIN:56v Gb4:110

Εὐχὴ εἰς ἀσθενοῦντας ἀσκητάς.[83]
1 Κύριε τῶν δυνάμεων·
2 ἐπίσκεψαι τοὺς ἀδελφοὺς ἡμῶν
3 ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς σου
4 καὶ[84] τὴν παρὰ σοῦ ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν
5 δώρησαι[85] αὐτοῖς[86]
6 ῥυσάμενος[87] ἀπὸ πάσης νόσου
7 καὶ μαλακίας ψυχικῆς τε[88] καὶ σωματικῆς[89]·
8 ἀνιστῶν αὐτοὺς ἀπὸ[90] κλίνης ὀδύνης[91]
9 καὶ ὁδηγῶν[92] ἐπὶ τὸν ἅγιον σου ναὸν τῆς προσευχῆς·
10 συνάπτων πάλιν[93] αὐτοὺς τῇ ἱερᾷ σου καὶ λογικῇ ποίμνῃ
11 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν
12 μεθ' οὗ σοὶ ἡ[94] δόξα[95] τιμὴ καὶ προσκύνησις[96].

---

[83] Ε.ἄλλη ἐπὶ νοσοῦντος ἀδελφοῦ SIN: Ε.ΙΘ΄ Gb4, cf.: POR 123 Ε.ἑτέρα εἰς νοσοῦντας· Κύριε Κύριε τῶν δυνάμεων ἐπίσκεψαι τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν. [84] σ.κ. omm SIN Gb4. [85] δωρούμενος SIN: om Gb4. [86] α. omm SIN Gb4. [87] ῥυόμενος SIN Gb4, αὐτοὺς ad SIN. [88] τ. om SIN. [89] ψ.τ.κ.σ.: ψυχῆς Gb4. [90] sic SIN Gb4: ἐπὶ BAR. [91] καὶ στρώμνης (sic) κακώσεως ad Gb4. [92] sic SIN Gb4: ἀνιστῶν BAR. [93] π. om Gb4. [94] ἡ: πρέπει Gb4. [95] desin Gb4. [96] ἡ δ.τ.κ.π.: δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρί SIN.

[05:4]: preghiera per i malati

Senza ufficio: POR

Altra preghiera per i malati.
1 Dio delle misericordie
2 che con pietà governi tutto,
3 che prendi i nostri languori
4 e porti le malattie
5 per salvarci
6 e permetti di togliere ogni malattia e debolezza,
7 che hai guarito la suocera di Pietro
8 e l'hai rimesso in piedi per il tuo servizio,
9 che hai curato il paralitico a te portato
10 guarendo l'anima insieme al corpo,
11 che il figlio del centurione (per) la fede del padre
12 hai strappato dalle stesse porte del inferno:
13 Tu stesso Sovrano,
14 ti sei dichiarato a proposito dei credenti in te dicendo:
15 «Sugli infermi imporranno le mani e staranno bene»:
16 in ciò confidando e credendo anche noi peccatori
17 ti supplichiamo Sovrano:
18 visita il tuo servo *un tale* con pietà e misericordia,
19 liberalo dai dolori nascosti e manifesti,
20 guarisci il corpo assieme all'anima:
21 e tutto intero fa' che stia in salute
22 e sollevalo per la tua glorificazione.
23 Perché tu sei il Dio che compatisce e salva.

[05:5]: preghiera litanica

Senza ufficio: SIN

Preghiera per un languente.
1 Sovrano Signore Dio onnipotente:
2 ti invoca per mezzo di noi peccatori il nostro fratello languente:
3 Signore Iddio,
4 che guarisci ogni malattia e ogni debolezza nel tuo popolo:
5 guarisci pure il servo (tuo) *un tale*
6 dal languore che lo tiene.
7 Tu che dal Padre prima dei secoli sei generato,

[O5:4]: preghiera per i malati

POR:125

Εὐχὴ ἑτέρα εἰς νοσοῦντας.

1 Ὁ τῶν οἰτιρμῶν Θεὸς
2 καὶ ἐν ἐλέει διώκων πάντα,
3 ὁ τὰς[97] ἀσθενείας ἡμῶν ἀναλαβὼν
4 καὶ τὰς νόσους βαστάσας
5 ἵν' ἡμᾶς <σ>ώσῃς,[98]
6 καὶ πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν ἐξελεῖν ἀφείνων,
7 ὁ τὴν πενθερὰν Πέτρου ἰασάμενος,
8 καὶ πρὸς τὴν σὴν διακονίαν ἐξεγείρας,
9 ὁ τὸν προσενεχθέντα σοὶ παράλυτον θεραπεύσας
10 μετὰ τοῦ σώματος καὶ τὴν ψυχὴν ἰασάμενος,
11 ὁ τὸν τοῦ ἑκατοντάρχου παῖδα <τ>ῇ τοῦ πατρὸς πίστει
12 ἐξ αὐτῶν τοῦ ᾅδου πυλῶν διάρπασας·
13 αὐτὸς Δέσποτα·
14 ἀπεφήνου περὶ τῶν πιστευόντων εἰς σὲ εἰπών·
15 Ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν·
16 τούτοις θαρροῦντες καὶ πιστεύοντες καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ
17 ἱκετεύομέν σε Δέσποτα·
18 ἐπίσκεψον δοῦλόν σου τόνδε ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς,
19 ἐλευθέρωσον αὐτὸν ἀπὸ κρυπτῶν καὶ φανερῶν ἀλγημάτων·
20 τὸ σῶμα μετὰ τῆς ψυχῆς ἴασε,
21 καὶ ὁλόκληρον ὑγιεῖν ποίησον,
22 καὶ ἐξέγειρον εἰς δοξολογίαν σου.
23 Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σῴζειν.

[O5:5]: preghiera litanica

SIN:70 (cf. DMI:49)

Εὐχὴ ἐπὶ ἀσθενοῦντος.

1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ·
2 ἐπικαλεῖ σε δι' ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν ὁ ἀσθενῶν ἀδελφὸς ἡμῶν·
3 Κύριε ὁ Θεός,
4 ὁ πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἰώμενος ἐν τῷ λαῷ σου·
5 ἴασον καὶ τὸν δοῦλόν <σου> τόνδε
6 ἐκ τῆς κατεχούσης αὐτὸν ἀσθενείας.
7 Ὁ ἐκ Πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων[99] γεννηθείς,

---

[97] τεις in ms. [98] ῥώσῃς in ms. [99] προαιωνίως DMI.

8 il sovrano degli angeli,
9 l'artefice di tutte le cose,
10 che hai stabilito i cieli
11 e messo le fondamenta alla terra
12 e dispiegato il mare:
13 abbi pietà Signore
14 e risolleva il (tuo) servo *un tale.*
15 Tu che hai dato al giorno il sole come governatore e capo
16 e hai temperato l'oscurità della notte con la luce della luna[100]
17 e al mare hai messo la sabbia come barriera:
18 guarda sul servo (tuo) *un tale*
19 e abbi pietà di lui Signore Iddio.
20 Tu che sei stato annunziato dai santi profeti,
21 che hai plasmato l'uomo,
22 che per gli uomini ti sei fatto uomo,
23 che ti sei incarnato dallo Spirito santo
e da Maria vergine e Madre di Dio,
24 che hai rivestito la forma di servo,
25 e ci hai liberato dalla nostra servitù:
26 visita Signore
27 e fortifica il (tuo) servo *un tale.*
28 Tu che sei nato a Betlemme di Giudea
29 e sei stato avvolto in panni e deposto nella mangiatoia
30 e dalla stella segnalato
31 e dagli angeli glorificato
32 e dai maghi adorato:
33 compatisci Signore Dio il (tuo) servo *un tale.*
34 Tu che sei stato battezzato nel Giordano
35 e hai camminato sul mare come su un pavimento
36 che hai dato gli occhi al cieco di nascita
37 e hai fatto risorgere dai morti l'unigenito della vedova:
38 guarisci Signore il (tuo) servo *un tale.*
39 Tu che hai curato le malattie col contatto della mano,
40 che per la parola hai fatto fuggire una legione di demoni,
41 che al lebbroso la sentenza di malattia <...> con la parola hai tolto,

[100] Arrivato a questo punto DMI invoca l'impossibilità di poter continuare la lettura del manoscritto, ma a noi sembra che il testo si possa leggere con relativa facilità; sicuramente si trattava di impossibilità morale...

8 ὁ δεσπότης τῶν ἀγγέλων,
9 ὁ τῶν ἁπάντων ποιητής,
10 ὁ τῶν οὐρανῶν στερεώσας
11 καὶ τὴν γῆν θεμελιώσας
12 καὶ τὴν θάλασσαν ἁπλώσας·
13 ἐλέησον Κύριε
14 καὶ ἀνάστησον τὸν δοῦλόν <σου> τόνδε.
15 Ὁ τὸν ἥλιον ἡγεμόνα καὶ στρατηγὸν δεδωκὼς τῇ ἡμέρᾳ
16 ὁ κεράσας τῆς νυκτὸς τὸν ζόφον τῷ σεληνιαίῳ φωτὶ[100]
17 ὁ τῇ θαλάσσῃ τὸν ψάμμον χαλινὸν ἐμβαλών·
18 ἐπίβλεψον ἐπὶ τὸν δοῦλόν <σου> τόνδε
19 καὶ ἐλέησον αὐτόν, Κύριε ὁ Θεός.
20 Ὁ ὑπὸ τῶν ἁγίων σου προφητῶν κηρυχθείς,
21 ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον
22 καὶ διὰ τῶν ἀνθρώπων γενόμενος ἄνθρωπος
23 καὶ σαρκωθεὶς ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ Θεοτόκου,
24 ὁ μορφὴν δούλου φορέσας
25 καὶ τῆς δουλείας ἡμῶν ἐλευθερώσας·
26 ἐπίσκεψαι Κύριε
27 καὶ ἐνίσχυσον τὸν δοῦλόν <σου> τόνδε.
28 Ὁ τεχθεὶς ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας
29 καὶ σπαργανωθεὶς καὶ ἐν φάτνῃ τεθείς,
30 καὶ ὑπὸ ἀστέρος μηνυθεὶς
31 καὶ ὑπὸ ἀγγέλων δοξασθεὶς
32 καὶ ὑπὸ μάγων προσκυνηθείς·
33 συμπάθησον Κύριε ὁ Θεὸς τὸν δοῦλόν <σου> τόνδε.
34 Ὁ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθείς,
35 καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης ὡς ἐπὶ ἐδάφῳ περπατήσας,
36 ὁ τὸν ἐκ γενήσεως τυφλὸν ὀμματώσας
37 καὶ τὸν μονογενῆ τῆς χή<ρας> ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας·
38 ἴασε Κύριε τὸν δοῦλόν <σου> τόνδε.
39 Ὁ νόσους ἀφῇ χειρὸς θεραπεύσας,
40 ὁ λεγεῶνα δαιμόνων ῥήματι φυγαδεύσας,
41 ὁ λεπρῷ χαλαζώματ<ος> δίκην <...>ου τῷ λόγῳ ἀποξέσας,

---

[101] desinit DMI.

42 che al paralitico hai reso ferme le ginocchia con la voce,
43 che hai fatto risorgere i corpi di morti decomposti,
44 che hai prosciugato con le frange dei vestiti le fonti del sangue,
45 che con cinque pani hai nutrito cinquemila uomini,
46 che hai redarguito i venti e il mare,
47 a chi tutto ti ubbidisce con rispetto:
48 anche il (tuo) servo
49 come medico dell'anima e del corpo
50 visita e compatisci.
51 Perché sei pietoso e filantropo.

[O5:6]: per un malato

POR Gb4 (20ª e 12ª)
Sin.966 (5ª) Sin.973 (3ª)
[EBE:7-3] cf. [GOA:7-3]

Preghiera per sacerdoti malati.[101]
1 Signore onnipotente,
2 re santo, Dio,
3 che castighi ma non dai la morte,
4 che previeni i cadenti,
5 e metti in piedi i degenti,
6 che con le tribolazioni corporali correggi le nostre anime:
7 abbi misericordia della tua creatura,
8 non negligere l'opera delle tue mani,
9 manda dal cielo la tua potenza guaritrice,
10 tocca il corpo,
11 spegni la febbre,
12 addolcisci la sofferenza,
13 scaccia ogni infermità,
14 fatti medico del tuo servo,
15 guarisci ogni sua malattia e ogni debolezza,
16 perché tu sei colui che guarisce le nostre contusioni,
17 solleva il tuo servo *un tale*
18 dal letto del dolore e dal giaciglio del malessere,

[102] Il titolo della preghiera non è pienamente giustificato dal suo contenuto. Essa difatti è applicabile a qualunque battezzato.

42 ὁ π<αρα>λελυμένῳ γόνατα φωνῇ πήξας,
43 ὁ νεκρῶν διαλελυμένων σώματα ἀναστήσας,
44 ὁ πηγὰς αἱμάτων κρασπεδίοις ἱματίων ξηράνας,
45 ὁ ἐκ πέντε ἄρτων πεντακισχιλίους ἄνδρας διαθρέψας,
46 ὁ ἀνέμοις καὶ θαλάσσῃ ἐπιτιμήσας,
47 οὗ πάντα σοὶ ὑπακούει τρόμῳ·
48 καὶ τὸν δοῦλόν <σου>
49 ὡς ἰατρὸς ψυχῆς καὶ σώματος
50 ἐπίσκεψαι καὶ ἐλέησον.
51 Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος.

[O5:6]: per un malato

POR:122 (DMI:107,210,256,710 EBE-II:270v
Gb4:132,110 Sin.966 (cf. DMI:210) Sin.973 (cf. DMI:107)
(cf. GOA:340 ZER:276 ROM:195)

Εὐχὴ εἰς νοσοῦντας ἱερεῖς.[102]
1 [103]Κύριε[104] παντοκράτωρ,
2 ἅγιε βασιλεῦ, ὁ Θεός[105],
3 ὁ παιδεύων καὶ μὴ θανατῶν,
4 ὁ ὑποστηρίζων[106] τοὺς καταπίπτοντας,
5 καὶ ἀνορθῶν τοὺς κατερραγμένους,
6 ὁ ταῖς σωματικαῖς θλίψεσι διορθούμενος τὰς ἡμετέρας ψυχάς·
7 οἴκτειρον τὸ σὸν πλάσμα,
8 τὸ ἔργον τῶν χειρῶν σου μὴ παρίδῃς,
9 τὴν ἰατρικήν σου δύναμιν οὐρανόθεν ἐξαπόστειλον[107]
10 ἅψαι τοῦ σώματος,
11 σβέσον τὸν πυρετόν,
12 πράϋνον τὸ πάθος,[108]
13 πᾶσαν[109] ἀρρωστίαν[110] ἀποδίωξον
14 γενοῦ ἰατρὸς τοῦ δούλου σου[111],
15 ἴασαι αὐτοῦ πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν
16 ὅτι σὺ εἶ[112] ὁ ἰώμενος τὰ συντρίμματα ἡμῶν,
17 ἐξέγειρον τὸν δοῦλόν σου τοῦδε[113]
18 ἀπὸ κλίνης ὀδύνης[114] καὶ ἀπὸ στρωμνῆς κακώσεως,

---

[103] E. εἰς ... POR: omm caetera. [104] Δέσποτα praem Gb4 EBE. [105] ὁ Θεός ad EBE. [106] ὁ Θ.: τῆς δόξης EBE. [107] ὑ.: στηρίζων EBE. [108] ἐξαποστείλας EBE. [109] παῦσον τὸ ἄλγημα ad EBE. [110] λανθάνουσαν add Gb4 EBE. [111] ἀρρ.: ἀσθένειαν EBE. [112] τοῦδε ad Gb4: τῷ δούλῳ σου τῷδε EBE. [113] ὁ Θεός ad Gb4. [114] τ. omm Gb4 EBE. [115] ὀδυνηρᾶς Gb4.

19 e sano e integro dàllo come dono alla tua chiesa,
20 (perché) egli ti ringrazi
21 e faccia le tue volontà
22 tutti i giorni della sua vita.
23 Perché tu sei la vita e la risurrezione degli infermi e la pietà,
24 e a te tributiamo gloria:
25 al Padre e al Figlio e allo Spirito santo
26 ora e sempre.

[O5:7]: "preghiera di S.Giacomo"

POR

Preghiera per i malati del fratello di Dio Giacomo.
1 Dio grande nei doni e glorioso,
2 salvatore di quelli che sono nella tribolazione,
3 liberatore degli opressi
4 e rifugio di quelli che sono nella strettezza:
5 te tutti invochiamo,
6 davanti a te ci prostriamo,
7 sotto la tua speranza corriamo
8 il tuo aiuto aspettiamo,
9 verso di te guardano i nostri occhi
10 e il nostro cuore fa ricorso
11 e la tua bontà supplichiamo:
12 guarda,
13 manifestati Sovrano al tuo servo,
14 metti su di lui la tua mano guaritrice
15 e scaccia da lui ogni malattia e debolezza dell'anima e del corpo;
16 sgrida ad ogni febbre,
17 ad ogni malattia,
18 ad ogni dolore,
19 ad ogni sofferenza nascosta o evidente:
20 perché a te solo è possibile ogni cosa,
21 e a te solo ogni cosa è scoperta:

19 καὶ[116] σῷον καὶ ὁλόκληρον χάρισαι τὴν ἐκκλησίαν σου[117]
20 εὐχαριστοῦντά[118] σοι
21 καὶ ποιοῦντα τὰ θελήματά[119] σου
22 πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ.
23 Ὅτι σὺ[120] ἡ ζωὴ καὶ[121] ἀνάστασις τῶν ἀσθενούντων καὶ ἔλεος[122]
24 καὶ σοὶ τὴν δόξαν[123] ἀναπέμπομεν
25 (τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι
26 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ EBE ad).

[O5:7]: "preghiera di S. Giacomo"

POR: 124v

Εὐχὴ εἰς νοσοῦντας Ἰακόβου τοῦ ἀδελφοθέου.
1 Ὁ μεγαλόδωρος καὶ ἔνδοξος Θεός,
2 ὁ τῶν θλιβομένων σωτὴρ
3 καὶ τῶν καταπονουμένων ἐλευθερωτὴς
4 καὶ καταφύγιον στενοχωρουμένων·
5 σὲ πάντες παρακαλοῦμεν
6 καὶ σοὶ προσπίπτομεν,
7 ταῖς σαῖς ἐλ<πίσιν>[124] ἐπιτρέχομεν,
8 καὶ τὴν σὴν βοήθειαν ἀναμένομεν,
9 πρὸς σὲ ὡρῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν
10 καὶ ἡ καρδία καταφεύγει,
11 καὶ ἱκετεύομεν σου τὴν ἀγαθότητα·
12 ἐπίβλεψον,
13 ἐπιφάνηθι τῷ δούλῳ σου, Δέσποτα,
14 ἐπίθες τὴν ἰατρικήν σου χεῖραν ἐπ' αὐτῷ,
15 καὶ πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν ψυχῆς καὶ σώματος ἀπέλασον ἀπ' αὐτοῦ·
16 ἐπιτίμησον παντὶ πυρετῷ,
17 παντὶ νοσήματι,
18 παντὶ ἀλγήματι,
19 παντὶ ἀφάνῳ καὶ φαινομένῳ πάθει·
20 ὅτι σοὶ μόνῳ καὶ πάντα δυνατά,
21 σοὶ μόνῳ καὶ πάντα φανερά·

---

[116] κ. omm Gb4 EBE. [117] τὴν ἐκ.σ.: αὐτόν τῇ ἐκκλησίᾳ σου Gb4: αὐτὸν τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ EBE. [118] ε.: εὐαρεστοῦντα EBE. [119] τό θέλημα EBE. [120] Σὺ γὰρ εἶ Gb4. [121] ἡ ad Gb4. [122] τ.ἀ.κ.ἔ. om Gb4, Ὅτι ... ἔλεος: Σὸν γάρ ἐστιν τοῦ ἐλεεῖν καὶ σῴζειν ὁ Θεὸς ἡμῶν EBE. [123] desin Gb4. [124] πισιν in marg.

22 e scaccia da lui ogni malattia e debolezza dell'anima e del corpo;
23 e di rapida e completa liberazione fagli dono,
24 e sollevalo e fàllo risorgere
25 dal suo letto di dolore e giaciglio del malessere,
26 e sano, in buona salute e integro a noi restituiscilo,
27 perché da te ottenendo pietà
28 a te renda gloria,
29 al Padre e al.

[O5:8]: preghiera per un malato

[EBE:7-4] (cf. [GOA:7-4])[125]
cf. Gb2 Gb4 (9ª)

1 Benigno e filantropo,
2 misericordioso e compassionevole Signore:
3 che guarisci ogni malattia e ogni debolezza:
4 guarisci il tuo servo *un tale,*
5 sollevalo dal suo letto di dolore,
6 visitalo con pietà e misericordia,
7 scaccia da lui ogni infermità e languore:
8 perché sollevandosi per la tua mano possente
9 ti serva con ogni gratitudine,
10 lodando con noi il tuo santo e adorabile Nome:
11 del Padre e del Figlio e dello Spirito santo
12 ora e sempre e nei secoli.

[OD]: preci diaconali per i languenti

BAR alla fine del volume

Preci diaconali per i languenti.
1 In pace preghiamo il Signore.
2 Per il nostro languente fratello *un tale*
e perché sia visitato da Dio,
e per la sua salute e salvezza: preghiamo il Signore.

---

[125] EBE-II (come Goar e gli altri eucologi stampati) possiede un settuplo ufficio di unzione dei malati formato da sette unità comportanti ognuna altrettante preghiere speciali prima di quella dell'unzione, che si ripete le sette volte. Rispetto a queste preghiere speciali fra EBE-II e GOA esiste una quasi completa coincidenza. Lo schema dell'ufficio sarà presentato più tardi.

22 καὶ πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν ψυχῆς καὶ σώματος ἀπόστησον ἀπ' αὐτοῦ·
23 καὶ ταχεῖαν καὶ τελείαν ῥῶσιν δώρησαι αὐτῷ,
24 καὶ ἐξέγειρον καὶ ἀνάστησον αὐτὸν
25 ἀπὸ κλίνης ὀδύνης αὐτοῦ καὶ ἀπὸ στρωμνῆς κακώσεως,
26 καὶ σῷον καὶ ὑγιῆ καὶ ὁλόκληρον ἡμῖν ἀποκατάστησον,
27 ὅπως τοῦ παρά σου ἐλέους τυχὼν
28 δόξαν σοι ἀναπέμψῃ,
29 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ.

[O5:8]: preghiera per un malato

EBE-II:272 cf. Gb2:103 Gb4:131v
GOA:341 ZER:278 ROM:196, PAP:208

1 Ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε,
2 εὔσπλαγχνε πολυέλεε Κύριε·
3 ὁ πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἰώμενος·
4 ἴασαι τὸν δοῦλόν σου τόνδε,
5 ἐξέγειρον αὐτὸν ἀπὸ κλίνης ὀδύνης αὐτοῦ[126],
6 ἐπίσκεψαι αὐτὸν ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς,
7 ἀποδίωξον ἀπ' αὐτοῦ πᾶσαν ἀρρωστίαν καὶ ἀσθένειαν·
8 ἵνα "ἐξαναστὰς"[127] τῇ χειρί σου τῇ κραταιᾷ
9 "δουλεύσῃ"[128] σοι μετὰ πάσης εὐχαριστίας
10 ὑμνῶν σὺν ἡμῖν τὸ ἅγιον καὶ προσκυνητὸν[129] ὄνομά σου·
11 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος[130]
12 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

[OD]: preci diaconali per i languenti

BAR: 531 ("529" bis)
(cf. GOA: 415, 419, 337; ROM: 189 PAP: 202)

Διακονικὰ εἰς ἀσθενοῦντας.
1 Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
2 Ὑπὲρ τοῦ ἀσθενοῦντος ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦ δεῖνος
καὶ τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐπισκέψεως,
ὑγείας καὶ σωτηρίας αὐτοῦ· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

---

[126] α. om Gb2. [127] sic Gb2: ἐξαναστάντα EBE. [128] sic Gb2: δουλεύσει EBE. [129] τ.ἅ.κ.π.: καὶ προσκυνῶν τὸ Gb2. [130] τ.Π.κ.τ.Υ.κ.τ.ἁ.Π. om EBE.

3 Perché (Dio) abbia pietà di lui e lo servi
per la grande compassione: preghiamo il Signore.
4 Perché sia perdonato a lui e a noi
ogni mancanza volontaria (e involontaria: preghiamo...)
5 Perché il Signore nostro Dio (lo) visiti e guarisca ogni suo languore
del corpo e dell'anima: preghiamo...
6 Perché gli siano perdonati i peccati
e le conseguenze dei peccati: preghiamo il Signore.
7 Perché sia allontanata da lui ogni tentazione
e ogni aggressione dell'avversario: preghiamo il Signore.
8 Perché lo sollevi il Signore nostro Dio
dalla sua infermità di degenza: preghiamo...
9 Perché lo restituisca alla sua santa chiesa,
stando in buona salute nell'anima e nel corpo
e progredendo in opere e parole di bontà:
preghiamo il Signore.
10 Perché siamo liberati da ogni.
11 Proteggi, salva, compatisci e.
12 Della santissima pura.

3 Ὑπὲρ τοῦ ἐλεηθῆναι καὶ διαφυλαχθῆναι αὐτὸν
κατὰ τὸ μέγα ἔλεος· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
4 Ὑπὲρ τοῦ συγχωρηθῆναι αὐτῷ καὶ ἡμῖν
πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιον.
5 Ὑπὲρ τοῦ Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐπισκέψασθαι
καὶ ἰάσασθαι αὐτοῦ πᾶσαν ἀσθένειαν
σωματικήν τε καὶ ψυχικήν· δεηθῶμεν.
6 Ὑπὲρ τοῦ ἀφεθῆναι αὐτῷ τὰς ἁμαρτίας /532 ("530" bis)/
καὶ τὰ ἐξ ἁμαρτιῶν ἐπίπονα· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
7 Ὑπὲρ τοῦ ἀποστῆναι ἀπ' αὐτοῦ πάντα πειρασμὸν
καὶ πᾶσαν ἐπανάστασιν τοῦ ἀντικειμένου·
τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
8 Ὑπὲρ τοῦ ἀναστῆσαι αὐτὸν Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν
ἀπὸ τῆς κλινήρους ἀρρωστείας αὐτοῦ· δεηθῶμεν.
9 Ὑπὲρ τοῦ ἀποκαταστῆσαι αὐτὸν τῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ
ψυχῇ καὶ σώματι ὑγιαίνοντα
καὶ προκόπτοντα ἐν ἔργοις καί λόγοις ἀγαθοῖς·
τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
10 Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης.
11 Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καί.
12 Τῆς παναγίας ἀχράντου.

III) UFFICI COMPLETI PER GLI INFERMI

(celebrato da 7 presbiteri)

A partire dal sec. XI appare nei mss un rito complesso di unzione dei malati ripetuto 7 giorni di seguito e celebrato da 7 presbiteri (le preghiere [O4:1] e [O2:1a] si dicono almeno 7 volte) comportando una celebrazione eucaristica (p.e. coı Gb4 Sin.973) che può essere preceduta da una veglia notturna (vespro, pannychis e mattutino); la benedizione dell'olio

A) UNZIONE DEGLI INFERMI DOPO LA MESSA

1) L'eucologio costantinopolitano — Coislin:107 (cf. ECP-380, IST: *111)*

Rito e ufficio per l'olio degli infermi
celebrato da 7 presbiteri:

a) benedizione dell'olio

1 Riuniti i 7 sacerdoti
2 nella chiesa della casa in cui si celebra l'ufficio
3 all'ora della divina liturgia
4 uno di loro fa la proscomidia (offertorio)
ossia la protesi (preparazione) dei pani:
5 si apprestano 7 prosfore, secondo il numero dei sacerdoti.
6 Dopo questo, prima dell'inizio della liturgia,
7 avendo detto chi deve celebrare quel giorno:
8 *Benedetto nostro Dio sempre,*
9 e salmodiato da lui il salmo 50:
Pietà di e me o Dio secondo la tua grande pietà,
10 prende il detto sacerdote il vaso dell'olio per questo preparato
11 e lo versa poco a poco.
12 Quando sta per finire il salmo
13 versandolo in una lampada nuova dice:
14 *Preghiamo il Signore,*
15 e fa questa preghiera:
[O4:1]: *Signore che nella tua pietà e misericordia...*
Acclamando: *Proprio di te è avere pietà e salvare...*
16 E avendo detto questa acclamazione,
17 accende il suo stoppino:
18 devono dunque essere pronte tutte le cose necessarie e stabilite.
19 E dicendo di nuovo: Preghiamo il Signore,
20 subentra un altro sacerdote

ha luogo prima della messa, l'unzione dopo di essa. In documenti più recenti (EBE-II GOA) un ufficio settuplo (comportando sette epistole e vangeli coi corrispondenti versetti salmici) prenderà il posto delle primitive 7 liturgie. Le rubriche degli eucologi sono assai confuse e stanno ad indicare delle difficoltà pratiche all'ora di radunare 7 presbiteri 7 giorni di seguito.

Τάξις καὶ ἀκολουθία ἡ γινομέμη τῶν Ζ΄
πρεσβυτέρων ἐπὶ ἐλαίου ἀρρώστου.

a) benedizione dell'olio

1 Συναγομένων τῶν Ζ΄ ἱερέων
2 ἐν τῷ ναῷ τῆς οἰκίας ἐν ᾗ ἡ τοιαύτη ἀκολουθία γίνεται·
3 κατὰ τὸν καιρὸν τῆς θείας λειτουργίας
4 γίνεται παρ' ἑνὸς τούτων ἡ προσκομιδή·
εἶτ' οὖν ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων·
5 προσκομίζονται δὲ προσφοραὶ Ζ΄·
κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἱερέων.
6 Εἶτα μετὰ τοῦτο· πρὸ τῆς ἐνάρξεως τῆς λειτουργίας
7 λέγοντος τοῦ μέλλοντος κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην ἱερουργῆσαι τό·
8 *Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν πάντοτε,*
9 καὶ ψαλλομένου παρ' αὐτοῦ τοῦ Ν΄·
Ἐλέησόν με ὁ Θεὸς κατὰ τὸ μέγα ἔλεος,
10 κατέχει ὁ ῥηθεὶς ἱερεὺς τὸ ἀγγεῖον τοῦ ἐλαίου
ἐπὶ τοῦτο ηὐτρεπισμένον
11 καὶ κατακενοῖ τοῦτο κατ' ὀλίγον·
12 Πρὸς τὸ καὶ τὸν ψαλμὸν πληρωθῆναι
13 κενοῦντος αὐτοῦ ἐν κανδήλᾳ καινῇ εἶτα λέγει·
14 *Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν·*
15 καὶ ποιεῖ τὴν εὐχὴν ταύτην·
[O4:1]: *Κύριε ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς...*
Ἐκφώ.· *Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν καὶ σῴζειν...*
16 Καὶ λέγοντος αὐτοῦ τὴν τοιαύτην ἐκφώνησιν,
17 ἅπτει τὴν μολυβίδα αὐτοῦ·
18 προηυτρεπισμένα γάρ εἰσι πάντα τὰ χρειώδη καὶ τετυπωμένα.
19 Καὶ πάλιν λέγοντος αὐτοῦ τό· *Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν,*
20 ὑπεισέρχεται ἕτερος ἱερεὺς

21 e fa quella preghiera
22 e accende,
23 e così di seguito uno dopo l'altro dicono la preghiera e accendono.

b) celebrazione della messa

24 Poi ha inizio la divina liturgia
25 e si dicono gli "antiphona"
26 e dopo l'ingresso si canta il *Gloria Patri* e si dice
27 *Quanti ricevendo la grazia,*
28 *E ora,* teokokion: *Siamo diventati partecipi della natura divina,*
29 in seguito il trisagio.
30 Graduale: Ps 40:4,1: *Io dissi Signore abbia pietà di me.*
Verso: *Beato colui che pensa al povero.*
31 Epistola: Jac 5:10: *Fratelli: Esempio prendete.*
32 Alleluia: Ps 24:16: *Guarda su di me e abbi pietà.*
33 Evangelo: Mc 6:7-13: *Il quel tempo chiamando Gesù i 12 discepoli...*
(Fine:) *E ungevano molti infermi con l'olio e li curavano.*
34 Verso di comunione: Ps 115:13: *Prenderò il calice di salvezza.*
35 Se si celebra questo ufficio nel giorno della festa di un grande santo
36 specialmente in quello di S. Teodoro,
37 il quale si fa il I° sabato di Quaresima,
38 o il sabato di Lazzaro,
39 prima si dicono (le letture) del giorno, poi quelle dei "7 presbiteri".
40 Occorre sappere che il graduale e l'epistola e tutto il resto è detto dai sacerdoti.

c) rito dell'unzione

41 Dopo aver detto la preghiera di "dietro dell'ambone"
42 l'abituale distribuzione del pane non si fa nelle case
43 ma subito i sacerdoti bagnano nella lampada
i batuffoli di bambagia appositamente preparati,
44 e cantando tutti, non solo i sacerdoti, ma anche i laici della casa:
Avendo una sorgente di guarigioni,
45 fanno tutti i sacerdoti, a cominciare da quello che ha celebrato,
46 al padrone di casa e dopo di lui a tutti quelli della casa
47 questa preghiera:
[O2:1a]: *Padre santo, medico delle anime e del corpo, che inviasti...*
Perché tuo è il potere e di te è il regno...

21 καὶ ποιεῖ τὴν τοιαύτην εὐχήν

22 καὶ ἅπτει·

23 καὶ ἁπλῶς καθεξῆς οἱ λοιποὶ καὶ τὴν εὐχὴν λέγουσι καὶ ἅπτουσιν ὁ καθεῖς.

b) celebrazione della messa

24 Εἶτα γίνεται ἔναρξις τῆς θείας λειτουργίας

25 καὶ λέγονται τὰ ἀντίφωνα·

26 καὶ μετὰ εἰσόδου δοξάζει καὶ λέγεται·

27 *Οἱ τὴν χάριν λαβόντες* (cf. H. Follieri, III:65),

28 *Καὶ νῦν*, θεοτόκιον· *Θείας γεγόναμεν κοινωνοὶ φύσεως,* (cf. H. Follieri, III:109).

29 Εἶτα τὸ τρισάγιον.

30 Προκείμενον· *Ἐγὼ εἶπα Κύριε ἐλέησόν με.*
Στίχος· Μακάριος ὁ συνιῶν ἐπὶ πτωχόν.

31 Ὁ ἀπόστολος καθολικῆς Ἰακώβου· *Ἀδελφοί· Ὑπόδειγμα λάβετε.*

32 Ἀλληλούϊα· *Ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐλέησον.*

33 Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον· *Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ·*
Προσκαλεσάμενος Ἰησοῦς τοὺς ΙΒ' μαθητάς…
(Τέλος·) *Καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευσαν.*

34 Κοινωνικόν· *Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι.*

35 Εἰ δὲ τελεῖται ἡ τοιαύτη ἀκολουθία ἐν ἡμέρᾳ ἑορτασίμῳ ἁγίου μεγάλου

36 ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ τοῦ ἁγίου Θεοδώρου·

37 ποιοῦσι τοῦτο τῷ Α΄ σαββάτῳ τῶν νηστειῶν·

38 ἢ τῷ σαββάτῳ τοῦ Λαζάρου·

39 καὶ ἁπλῶς λέγονται πρῶτον τὰ τῆς ἡμέρας, εἶτα τῶν Ζ΄ πρεσβυτέρων·

40 Ἰστέον δὲ ὅτι καὶ τὸ προκείμενον καὶ ὁ ἀπόστολος καὶ τὰ λοιπὰ πάντα
παρὰ τῶν ἱερέων λέγονται.

c) rito dell'unzione

41 Μετὰ δὲ τὸ ῥηθῆναι τὴν ὀπισθάμβωνον εὐχὴν

42 ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου ὡς εἰώθασιν ἐν τοῖς οἴκοις οὐ γίνεται

43 ἀλλ' εὐθὺς βάπτουσι τὰ ηὐτρεπισμένα μουνδίτζα
μετὰ βαμβακίου οἱ ἱερεῖς εἰς τὴν κανδήλαν

44 καὶ ψαλλόντων πάντων, οὐ τῶν ἱερέων μόνον,
ἀλλὰ καὶ τῶν τῆς οἰκίας κοσμικῶν τό·
Πηγὴν ἰαμάτων ἔχοντες (H. Follieri, III:320),

45 ποιῶσι πάντες οἱ ἱερεῖς, ἀρξάμενοι ἀπὸ τοῦ λειτουργήσαντος,

46 τῷ οἰκοδεσπότῃ τῆς οἰκίας καὶ μετ' αὐτὸν τοῖς ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ πᾶσι

47 τὴν εὐχὴν ταύτην·
[O2:1a]: *Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων, ὁ πέμψας …*
Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία …

48 E dopo l'acclamazione li ungono facendo una croce
su fronte, orecchi, petto e mani.
49 E avendo unto tutti
50 di nuovo bagnano i loro batuffoli
51 e girano tutta la casa cantando il tropario:
52 *(Avendo) una sorgente di guarigioni,* e:
53 *Santi anargiri*, e
54 *La grazia delle guarigioni.*
55 e facendo il segno della croce col santo olio
su ogni porta e porticina e sopra le porte
e ai lati e nel centro, fino alla cucina e la stalla se c'è.

d) liturgia della parola dopo l'unzione

56 E ritornano e si radunano tutti
nell'abitazione in cui usa riposare il festeggiante,
57 e dicendo *Gloria Patri* cantano:
58 *Coloro che hanno ricevuto la grazia.*
59 e uno incensa,
60 e l'altro dice: *Saggezza, in piedi ascoltiamo*.
61 E quello che ha celebrato legge il vangelo:
Lc 19:1: *Passava Gesù per Gerico.*
62 E subito la supplicazione lunga:
a) *Abbi pietà di noi o Dio secondo la tua grande pietà*.
b) *Per i devotissimi (re),* o
c) *Perché ci sia propizio e indulgente*
e perché ci sia perdonata ogni mancanza.
d) *Ancora preghiamo per i servi di Dio: un tale*
e sua coniuge e suoi figli, se ce l'ha,
e tutta la sua casa: per la salute, salvezza,
visitazione e remissione dei suoi peccati.
63 *Kyrie eleison* 40 volte: e l'acclamazione:
64 *Perché un Dio compassionevole e filantropo tu sei*
e noi ti tributiamo gloria.
65 Il popolo: *Amen.*
66 Il sacerdote: *Saggezza.*
67 Il popolo: *Benedite o santi. Benedici signore*.
68 Il sacerdote: *Benedetto l'Eterno, nostro Dio dappertutto*
ora e sempre e nei secoli dei secoli.
69 Il popolo: *Amen.*

48 Καὶ ἐν τῇ ἐκφωνήσει ἀλείφουσιν αὐτοὺς σταυροειδῶς·
μέτωπον, ὦτα καὶ στῆθος καὶ τὰς χεῖρας.
49 Καὶ μετὰ τὸ ἀλεῖψαι πάντας
50 πάλιν ἐπιβάπτουσι τὰ μουνδίτζα αὐτῶν
51 καὶ περιγυρεύουσι τὸν οἶκον πάντα ψάλλοντες τὸ αὐτὸ τροπάριον·
52 *Πηγὴν ἰαμάτων* (H. Follieri, III:320), καὶ τό·
53 *Ἅγιοι ἀνάργυροι* (H. Follieri, I:25), καί·
54 *Τὴν χάριν τῶν ἰαμάτων* (H. Follieri, IV:104).
55 Καὶ ποιοῦντες σταυροῦ τύπον μετὰ τοῦ ἁγίου ἐλαίου
καθ' ἑκάστην θύραν καὶ θυρίδα καὶ ὑπέρθυρον
καὶ παραστάδα καὶ μέσον,
μέχρι καὶ τοῦ μαγειρίου καὶ σταύλου, ἐάν ἐστιν.

d) liturgia della parola dopo l'unzione

56 Εἶτα ὑποστρέφουσι καὶ συνάγονται πάντες
εἰς τὴν οἰκίαν ἐν ᾗ κοιμᾶσθαι εἴωθεν ὁ ἑορτάζων,
57 καὶ δοξάζοντες ψάλλουσι τό·
58 *Οἱ τὴν χάριν λαβόντες* (H. Follieri, III:65),
59 καὶ θυμιᾷ εἷς·
60 εἶτα λέγει ἕτερος· *Σοφία· ὀρθοί, ἀκούσωμεν.*
61 Καὶ ἀναγινώσκει ὁ λειτουργήσας εὐαγγέλιον κατὰ
Λουκᾶν· *Διήρχετο ὁ Ἰησοῦς τὴν Ἰεριχώ.*
62 Εἶτα ἡ ἐκτενὴς δέησις·
a) *Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς κατὰ το μέγα ἔλεος.*
b) *Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων,* ἤ·
c) *Ὑπερ τοῦ ἵλεων καδ εὐμενῆ γενέσθαι*
καὶ ὑπὲρ τοῦ συγχωρῆσαι ἡμίν πᾶν πλημμέλημα.
d) *Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ τοῦδε*
καὶ τῆς συμβίου αὐτοῦ καὶ τῶν τέκνων, ἐὰν ἔχῃ,
καὶ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ· ὑγείας, σωτηρίας,
ἐπισκέψεως καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ.
63 Τό· *Κύριε ἐλέησον* (40)· καὶ ἐκφώνησις·
64 *Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις*
καὶ σοὶ τὴν δόξαν.
65 Ὁ λαός· *Ἀμήν.*
66 Ὁ ἱερεύς· *Σοφία.*
67 Ὁ λαός· *Εὐλογείτε ἅγιοι. Εὐλόγησον δέσποτα.*
68 Ὁ ἱερεύς· *Ὁ ὢν εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν πάντοτε*
νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
69 Ὁ λαός· *Ἀμήν.*

70 *Confermi Dio i re. Gloria, e ora.*
71 E fa il sacerdotte la preghiera di congedo:
Cristo il vero nostro Dio
per le intercessioni della santissima Madre di Dio
dei santi e taumaturgi anargiri
e di tutti i santi abbia pietà e salvi.
72 Il popolo: *Amen.*
73 E ritornano nell'oratorio della casa·
e dicono il salmo 33: *Benedirò il Signore in ogni tempo.*
74 E si fa la frazione del pane e la distribuzione.
75 Dopo il refrigerio prendono la porzione e se ne vanno.
76 Se la condizione dell'invitante è abbastanza agiata
si pranza con lui.

e) Rubrica finale

77 Occorre sapere che colui che ha celebrato
dopo la fine dell'ufficio spegne il suo lucignolo
78 e ne restano sei.
79 E cosi fanno gli altri: dopo aver celebrato spengono.
80 Ogni giorno celebra uno, fino a quando abbiano finito i sette.
81 Se in Quaresima, si fa l'ufficio conservando i presantificati il sabato;
82 se fuori della Quaresima, si fa l'oblazione ogni giorno.

70 *Στερεώση ὁ Θεὸς τοὺς βασιλείς. Δόξα, καὶ νῦν.*

71 Καὶ ποιεῖ τὴν εὐχὴν τῆς ἀπολύσεως·
Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς Θεὸς ἡμῶν
ταίς πρεσβείαις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου
τῶν ἁγίων καὶ θαυματουργῶν ἀναργύρων
καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἐλέησαι καὶ σῶσαι.

72 Ὁ λαός· *Ἀμήν.*

73 Καὶ ὑποστρέφονται ἐν τῷ εὐκτηρίῳ τοῦ οἴκου,
λέγουσι τό· *Εὐλογήσω τὸν Κύριον ἐν παντὶ καιρῷ.*

74 Καὶ γίνεται ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου καὶ ἡ διανομή.

75 Καὶ μετὰ τὸ διάκλ<υσμα> λαμβάνου<σι> τὴν δό<σιν> καὶ ὑποχω<ροῦσιν>.

76 Εἰ δὲ πλουσιωτέρα ἐστίν ἡ τοῦ κεκληκότος προαίρεσις
καὶ ἀριστῶμεν μετ' αὐτοῦ.

e) Rubrica finale

77 Ἰστέον δὲ ὅτι ὁ μὲν λειτουργήσας
μετὰ τὸ τέλος τῆς ἀκολουθίας σβέννυσι τὸ ἀπτρότουβον αὐτοῦ

78 καὶ ἀπομένει τὰ ἕξ.

79 Καὶ οὕτως ποιοῦσι καὶ οἱ λοιποί· μετὰ τὸ λειτουργῆσαι σβεννύουσι.

80 Καθ' ἑκάστην γὰρ λειτουργεῖ εἷς, μέχρις ὅτε πληρωθῶσιν οἱ ἑπτά.

81 Εἰ μὲν τῇ Μ´, γένηται ἡ ἀκολουθία ἐν σαββάτῳ προηγιασμένων φυλαττομένων·

82 εἰ δὲ ἔξω τῆς Μ´, προσκομιδῆς γινομένης καθ' ἑκάστην.

2) Eucologi italici del sec. X — Grottaferrata Gb4 e Gb10[131]

(SCHEMA SEMPLIFICATO)

AKOLOUTHIA DELL'OLIO DEI MALATI
'Ακολουθία σὺν Θεῷ πῶς δεῖ ποιεῖν ἅγιον ἔλαιον εἰς νοσοῦντας.
(Gb4:126v Gb10:107v)
Si convocano 7 presbiteri;
l'ufficio può essere celebrato sia la sera che il mattino
(Τινὲς μὲν ἀφ' ἑσπέρας ποιοῦσιν τὴν αὐτὴν ἀκολουθίαν
ἕτεροι δὲ πρὸ τοῦ ὄρθρου, ἤτοι ἐν ἀρχῇ τῶν προοιμίων)
(Gb10: οἴτοι ἐν ἀρχῇ πρῶτον προοίμιον)

a) benedizione dell'olio:
Εὐλογημένη ἡ βασιλεία...
kàthisma (tropario): Ἐλέησον ἡμᾶς Κύριε...etc,
ektenì: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός...e preghiera dell'ektenì,
(pentèstichos): Ἔτι καὶ ἔτι ἐν εἰρήνῃ ... (5 intenzioni)

(tre preghiere per l'olio dei malati):
(ogni presbitero dice una preghiera e accende il proprio lucignolo)
1: Gb4:127 (cf. Gb10:8; cf. supra: BES COI EBE BAR etc.):
[O4:1]: Κύριε ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς σου ἰώμενος.
2: Gb4:127v (cf. Gb10:108v):
[Gb4:1]: Αἰτούμεθά σε Κύριε ὁ Θεὸς ὅπως στάξῃς τὸ ἔλεος σοῦ ἐπὶ τὸ ἔλαιον.
3: Gb4:127v (cf. Gb10:108v):
[Gb4:2]: Ἔκπεμψον Κύριε τὴν πιότητα τοῦ ἐλέους σου ἐπὶ τὸν καρπὸν τῆς ἐλ.
(4: aggiunge Gb10:9; cf. supra: BAR SIN:
[O3:1b]: Ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ πλούσιος ἐν ἀγαθότητι).

b) letture durante la liturgia:
Prokeimenon (Ps 40:5,2) — Apostolos (Giac 5:13-20)
Alleluia (Ps 37:2) — Vangelo (Gv 4:46: guarigione di un malato).

c) unzione dei malati dopo la liturgia:
Gb4 (quasi identico a Gb10): Ogni presbitero dice il pentèstichos e una preghiera (non indicata), spegne il proprio lucignolo e unge il malato (che deve avvicinarsi) su fronte, orecchi e mani (Gb10: solo fronte); altro presbitero o il diacono ungono poi tutto il corpo.

---

[131] Cf. infra Barber.329: GOA:346. Le rubriche di difficile interpretazione lasciano supporre di essere state copiate da varie fonti senza una volontà precisa di sistemazione. Si segue la numerazione dei fogli riordinati da S. Parenti.

Gb4 Gb10: Οὕτως οὖν ἐπιτελεῖται ... ἡ ... ἀκολουθία ...
Gb4: παρά τισιν μὲν ἑσπερινῶν γινομένων· παρ' ἑτέρων δὲ πρὸ τοῦ ἄρξασθαι τὸν κατὰ συνήθη κανόνα.

TAXIS PER I MALATI

Τάξις γινομένη εἰς νοσοῦντας·
(Gb4:129)
(Gb10: inizia lacuna dopo l'8ª intenzione della synaptî)

Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν... (12 intenzioni)

20 preghiere per i malati (senza rubriche):
1: Gb4:129:
[Gb4:3]: Βασιλεῦ θεραπευτὰ καμνόντων Ἰησοῦ Χριστέ· σὲ δαίμονες τρέμουσιν.
2: Gb4:129v: Εὐχὴ Β'·
[Gb4:4]: Δέσποτα πανάγιε παντοκράτορ φιλόψυχε φιλόδουλε σωτὴρ τῶν ἁπάντων.
3: Gb4:130: Εὐχὴ Γ'·
[Gb4:5]: Ὁ Θεὸς ὁ μόνος ἀναμάρτητος, ὁ εἰδὼς ἀφιέναι ἁμαρτίας.
4: Gb4:130 (cf. Barber.329 GOA:346): Εὐχὴ Δ'·
[Gb4:6]: Ὁ Θεός· ἐπίβλεψον ἐξ ὕψους ἁγίου σου καὶ ἐπίσκεψαι τὸν δοῦλόν σου.
5: Gb4:130: Εὐχὴ Ε'·
[Gb4:7]: Ὁ φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς Κύριος ἡμῶν ὁ διδάσκων ἀνθρώπινον γνῶσιν.
6: Gb4:130v (cf. Sin.973): Εὐχὴ Ϛ'·
[Gb4:8]: Ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ Θεὸς τοῦ σῴζειν ὁ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας.
7: Gb4:131: Εὐχὴ Ζ'·
[Gb4:9]: Ὁ Θεὸς ὁ φύλαξ τῶν ὑγιαινόντων καὶ τῶν νοσούτων ἰατρός.
8: Gb4:131 (cf. supra: BES COI BAR etc): Εὐχὴ Η'·
[O2:1]: Πάτερ ἅγιε ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων ὁ πέμψας τὸν μονογενῆ σου.
9: Gb4:131v (cf. Gb2:103 EBE-II:272): Εὐχὴ Θ'·
[Gb4:10]: Ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε, εὔσπλαγχνε καὶ πολυέλεε Κύριε ὁ πᾶσαν νόσον.
10: Gb4:131v (cf. Gb2:103, Sinai 966:68): Εὐχὴ Ι'·
[Gb4:11]: Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὁ Κύριος τῶν κυρ.
11: Gb4:132 (cf. supra: SIN Sin.966): Εὐχὴ ΙΑ'·
[O1:1b]: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὰ χρόνια καὶ πάθη λόγῳ θεραπεύσας.
12: Gb4:132 (cf. Gb4:110 [19], cf. supra: POR EBE-II Sin.966 Sin.973 EBE-II GOA etc): Εὐχὴ ΙΒ'
[O5:6]: Κύριε παντοκράτορ ἅγιε βασιλεῦ παιδεύων καὶ μὴ θανατῶν.
13: Gb4:132v (cf. Sin.966): Εὐχὴ ΙΓ'·
[Gb4:12]: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ῥυσάμενος τοὺς τρεῖς παῖδας ἀπὸ καμίνου.

14: Gb4:133: Εὐχὴ ἐπὶ ἀρρώστου ΙΔ΄·
[Gb4:13]: Ἔτι δεόμεθα σου Κύριε, ὁ δυνατὸς ἐν ἐλέει καὶ πλούσιος.
15: Gb4:133: Εὐχὴ ΙΕ΄·
[Gb4:14]: Ὁ Θεὸς ὁ μέγας ὁ ἔχων ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας καὶ ψυχάς.
16: Gb4:133 (cf. Gb4:109 [17]; cf. supra: BAR POR): Εὐχὴ ... ΙϚ΄·
[O5:2a]: Ὁ Θεὸς ὁ δυνατὸς καὶ ἐλεήμων, ὁ πάντα οἰκονομῶν ἐπὶ τὴν σωτηρίαν.
17: Gb4:109 (cf. Gb4:133 [16]; cf. supra: preghiere periferiche): Εὐχὴ...ΙΖ΄·
[O5:2b]: Ὁ Θεὸς ὁ δυνατὸς καὶ ἐλεήμων, ὁ πάντα οἰκονομῶν καὶ πάντα ἄνθρωπον.
18: Gb4:109 (cf. Sin.957:37 DMI:6): Εὐχὴ ... ΙΗ΄·
[Gb4:15]: Ὁ τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων αὐτοπροαιώνιος ἰατρὸς.
19: Gb4:110 (cf. supra: BAR SIN): Εὐχὴ ΙΘ΄:
[O5:3]: Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων· ἐπίσκεψαι τοὺς ἀδελφοὺς ἡμῶν.
20: Gb4:110 (cf. supra: POR EBE-II Sin.966 Sin.973 GOA etc): Εὐχη...Κ΄·
[O5:6]: Δέσποτα Κύριε παντοκράτορ, ἅγιε βασιλεῦ, ὁ Θεός ὁ παιδεύων.
(f. 110: seguono gli esorcismi "di s. Basilio")

Cf. **Barber.329** (sec. XII) in GOA 346-348: rito simile a Gb4 e Gb10, ma la benedizione dell'olio (come sopra) durante la pannychis, dove la preghiera [O4:1] è detta 7 volte da 7 presbiteri, senza unzione, e le unzioni si fanno dopo la messa senza preghiere. Cf. altri italici: **Gb2**:103: possiede solo 4 preghiere, **Sinai 966**:68 (di Otranto): non ha un rito completo e nemmeno una benedizione dell'olio, ma solo le preghiere [O1:1] [O2:1] e altre 7 (cf. DMI:197,210,211 e PRI [DMI-B16]:127,132). **Gb11**:15v possiede soltanto 1 preghiera. NB: [O2:1] è presente praticamente in tutti i mss consultati.

3) *Eucologio Sinai 973 (A.D. 1153)*

(DMI:101) (IST:112)
(SCHEMA SEMPLIFICATO)
NB: rubriche di difficile interpretazione.

a) rubrica riassuntiva (DMI:101: f.73v):
I) i 7 preti celebrano insieme: Hesperinon, Pannychis e Orthros (i due ultimi con dei canoni poetici)
II) dopo l'Orthros ogni sacerdote celebra la divina Liturgia in una chiesa differente in onore di s. Michele;
III) poi si radunano i 7 presbiteri in una chiesa e fanno κατὰ τάξιν:

b) akolouthia dell'olio santo (DMI:102)
(καθὼς ὑποτέτακται).
un presbitero dopo l'altro versa in un recipiente:

acqua della Teofania, vino e olio
e benedice dicendo: Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν πάντοτε,
synaptî della pace (5 intenzioni)
preghiera (DMI:102 cf. GOA:337 ZER:270 ROM:189):
[S973:1]: Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστὸς ὁ φυλάσσων τὴν διαθήκην.
(verso la fine benedice l'olio)
ektenî e Κύριε ἐλέησον, preghiera (DMI:102, cf. GOA:339):
[S973:2]: Ὁ Θεὸς ὁ μέγας ὁ ὕψιστος ὁ ὑπὸ πάσης κτίσεως προσκυνούμενος.
(E accende un lucignolo) trisagion, Ps 50,
antiphonon I: Ps 1 (cf. DMI:103); 1° presbitero:
synaptî della pace (6 intenzioni) e preghiera (DMI:103):
[S973:3]: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ.
E accende un lucignolo, trisagion, Ps 50,
antiphonon II: Ps 7 (cf. DMI:103); 2° presbitero:
synaptî, preghiera (cf. supra BES...BAR...GOA etc):
[O4:1]: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ ταῖς οἰκτιρμοῖς.
e accende, (e così fanno gli altri fino al 7ª presbitero; ma
l'akolouthia può farsi anche da soli 2 o 3), trisagion, Ps 50,
antiphonon III: Ps 19 (cf. DMI:103); (3° presbitero:)
preghiera "3ª" (DMI:104, cf. supra Gb4):
[Gb4:2]: Ἔκπεμψον Κύριε τὴν πιότητα τοῦ ἐλέους σου ἐπὶ τὸν καρπόν.
E accende, Ps 50,
antiphonon IV: Ps 22 (cf. DMI:104); (4° presbitero:)
preghiera "4ª" (DMI:104, cf. supra Gb4):
[Gb4:1]: Αἰτούμεθά σε Κύριε ὁ Θεὸς ὅπως προστάξῃς τὸ ἔλεός σοῦ.
(E accende), Ps 50,
antiphonon V: Ps 25 (cf. DMI:104); (5° presbitero:)
preghiera "5ª" (DMI:104; cf. Gb10:9; cf. supra: BAR SIN Sin.973 GOA):
[O3:1b]: Ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ πλούσιος ἐν ἀγαθότητι καὶ Πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν.
E accende, Ps 50,
antiphonon VI: Ps 30 (cf. DMI:104); (6° presbitero:)
preghiera "6ª" (DMI:104; cf. supra: BES...BAR...GOA etc)
[O4:1]: Κύριε ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς σου ἰώμενος.
Ps 50,
antiphonon VII: Ps 39 (DMI:104); (7° presbitero):
preghiera "7ª" (hapax? DMI:105 la trascrive per intero):
[S973:4]: Ἀγαθὲ καὶ πολυέλεε καὶ πολυεύσπλαγχνε καὶ δημιουργὲ καὶ βασιλεῦ
καὶ προνοητὰ καὶ εὐεργέτα.
(e dopo aver acceso i sette lumi fa 3 croci sull'olio)

c) liturgia concelebrata dai 7 presbiteri (DMI:106)
antiphona: Ps102, Ps 133, Ὁ μονογενὴς, Beatitudini, etc.
epistola: Giac 5; vangelo: Mc 6:7 (gli apostoli ungono i malati),
ektenî speciale per il malato,
al momento del grande ingresso il malato è benedetto dai celebranti.

d) rito dell'unzione dopo la comunione
7 preghiere (dopo la preghiera dell'ambone):
Ps 50,
1° presbitero: preghiera (dell'olio) (DMI:107)
[O4:1]: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν τῷ ἐλέει. (cf. supra)
spegne il suo lucignolo, Ps 50,
2° presbitero: preghiera generale (DMI:107)
[O2:1a]: Πάτερ ἅγιε ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων.
"3ª" preghiera (DMI:107 solo incipit e rinvio a PRI; cf. supra: POR EBE-II Gb4 Sin.966 Sin.973 EBE-II GOA etc):
[O5:6]: Κύριε παντοκράτορ ἅγιε βασιλεῦ παιδεύων καὶ μὴ θανατῶν.
"4ª" preghiera (DMI:107 trascr. per intero):
[S973:5]: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν· ὁ πάντων δεσπότης καὶ τῶν ὅλων ποιητής, ὁ τῶν ἀσθενούντων ἰατρός.
"5ª" preghiera (DMI:107 trascr. per intero):
[S973:6]: Ὁ ἰατρὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, ὁ ἀναλαβὼν εἰς ἑαυτὸν τὰς ἀσθενείας τοῦ λαοῦ.
"6ª" preghiera (DMI:108 per intero, cf. 6ª: Gb4:130v
[Gb4:8]: Ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ Θεὸς τοῦ σῴζειν· ὁ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας ...
"7ª" preghiera (DMI:108):
[O2:1a]: Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων. (ut supra)
preghiera di s. Giovanni il teologo (DMI:108 per intero):
[S973:7]: Βασιλεῦ ἀόρατε ἀκατανόητε ἀπερίληπτε ἀπερίγραπτε εὔσπλαγχνε πολυέλεε ὑπεράγαθε.
tropari a s. Michele e agli anargiri,
preghiera recitata da ogni presbitero con la mano sulla testa del malato:
[O2:1a]: Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων. (ut supra)
Dopo aver detto la preghiera ogni presbitero unge il malato
su fronte, narici, mento, collo, orecchi e mani,
poi si ungono gli altri fedeli
e si dà la comunione al malato;
si dice il salmo 33.

e) processione alla casa del malato (DMI:109)
tropari e Ps 50,
unzione di letto, casa e porta,
vangelo: Lc 10:25 (il Buon Samaritano).

f) rubrica finale (DMI:109)
previamente il malato deve confessarsi e prendere un bagno,
dopo aver ricevuto l'unzione non può lavarsi per sette giorni.

B) UNZIONE DEGLI INFERMI SENZA LA MESSA

1) Eucologio Neo-Costantinopolitano del sec. XIII – Atene 662 (EBE-II): 258-286

(SCHEMA SEMPLIFICATO)

AKOLOUTHIA DEL SANTO OLIO
benedetto da 7 presbiteri

a) rubrica generale e inizio comune
La sera o il mattino radunati i 7 presbiteri nella chiesa o nella casa:
trisagion, *Santissima Trinità, Pater noster*,
Κύριε ἐλέησον 12 volte,
Venite adoriamo ... (Ps 94), Ps 50.
Kanon (poetico) del 4° tono (acrostico): «... di Arsenio»:
Ἐλαίῳ τῆς εὐσπλαγχνίας...(258v - 261v) (cf. GOA:332 ZER:260),
4 stichira: Ἔδωκας τὴν χάριν σου (cf. GOA:334 ZER:264),
trisagion, *Santissima Trinità, Pater noster*,
tropari: Ἐλέησον ἡμᾶς Κύριε...
ektenî,
a) se è la sera si fa il congedo;
b) se è il mattino:
si mette in mezzo un tetrapodion con un recipiente con grano e una lampada (κανδ.) con vino.

b) benedizione dell'olio
Εὐλογητός, trisagion,
Venite adoriamo..., Ps 50, Ps 90, *Credo*, stichira,
preghiera ripetuta da ognuno dei 7 presbiteri:
[O4:1]: Κύριε ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς.
Dopo averla detta ogni presbitero versa dell'olio nella lampada;
21 tropari: Ἐν ἀνομίαις συλληφθεὶς ἐγώ...

Colui che deve ricevere il santo olio avvicinandosi dice:

1 Εὐλογήσατε δέσποται ἅγιοι·
2 συγχωρήσατέ μοι τῷ ἁμαρτωλῷ
3 εἴ τι ἥμαρτον ἐν λόγῳ, ἐν ἔργῳ, ἐν γνώσει, ἐν ἀγνοίᾳ·
4 καὶ εὔξασθε ὑπὲρ ἐμοῦ.

I sacerdoti dicono:

1 Ὁ Θεὸς συγχωρήσαι σοι
2 καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

Il 1° presbitero (παπᾶς) dice sulla testa del malato la preghiera (epicletica sull'olio):

[EBE:7-1]: [GOA:7-1]: EBE-II:264v (GOA:337 ZER:270 ROM:189):

Ἄναρχε, ἀδιάδοχε, ἅγιε ἁγίων, ὁ τὸν μονογενῆ σου Υἱὸν ἐξαποστείλας ἰώμενον πάντα τὰ πάθη τῶν ψυχῶν.

c) ufficio dell'unzione

(1° presbitero):

synaptî: Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν...
I prokeimenon: Γένοιτο Κύριε...
I apostolos: Jc 5:10: Ὑπόδειγμα λάβετε...
I alleluia: Μακάριος ἀνὴρ ὁ φοβούμενος...
I vangelo: Jn 5:1: Ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς...
(Gesù guarisce un malato nella piscina probatica)
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός..., preghiera:

[EBE:7-2]: EBE-II:267 (manca in GOA):

Ἀδιάλλακτε Κύριε· ὁ μόνος ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος, ὁ μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις ἡμῶν, ὁ εἰδώς.

Εἰσάκουσον Κύριε. Εἰσάκουσον Δέσποτα. Εἰσάκουσον ἅγιε.

Accende il lucignolo e unge il malato dicendo:

[O2:1c]: Πάτερ ἅγιε ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων.

2 ° presbitero (ἱερεύς):

synaptî: Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν...
II prokeimenon: Ἰσχύς μου καὶ ὕμνησις...
II apostolos: Rom 15:1: Ὀφείλομεν ὑμεῖς ...
II alleluia: Τὰ ἐλέη σου Κύριε
II vangelo: Lc 19:1: Διήρχετο ὁ Ἰησοῦς τὴν Ἰεριχώ...
(Gesù entra nella casa di Zaccheo)
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός..., preghiera:

[EBE:7-3]: (cf. [GOA:7-3]): EBE-II:270v (cf. GOA:340, ZER:276)
cf. **[O5:6]:** POR:122 (DMI:107, 210, 256, 710):

Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ὁ παντοκράτωρ, ἅγιε βασιλεῦ.

Εἰσάκουσον Κύριε.
Accensione e unzione ut supra
[O2:1c]: Πάτερ ἅγιε ἰατρὲ ψυχῶν.
3° presbitero (ἱερεύς):
synaptî: Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν...
III prokeimenon: Κύριε μὴ τῷ θυμῷ...
III apostolos: 2Cor 6:16: Ὑμεῖς ἐστὲ ναὸς Θεοῦ...
III alleluia: Ἐλέησον μὲ ὁ Θεὸς κατὰ...
III vangelo: Mt 10:1: Προσκαλεσάμενος ὁ Ἰησοῦς...
(Gesù dà ai dodici potere di guarigione)
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός..., preghiera:
[EBE:7-4]: (cf. [GOA:7-4]): EBE-II:272 (cf. Gb2:103 Gb4:134v GOA:341 ZER:278 ROM:196 PAP:208):
Ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε, εὔσπλαγχνε πολυέλεε Κύριε· ὁ πᾶσαν νόσον.
Εἰσάκουσον Κύριε.
Accensione e unzione ut supra:
[O2:1c]: Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ ψυχῶν.
4° presbitero (ἱερεύς):
synaptî: Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν...
IV prokeimenon: Ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐπικαλέσομαι...
IV apostolos: Rm: Ὅσοι Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται...
IV alleluia: Ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ...
IV vangelo: Lc 10:1: Ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς...
(Gesù manda davanti a sé i discepoli)
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ..., preghiera:
[EBE:7-5]: [GOA:7-5]: EBE-II:274-276 (GOA:342 ZER:280 ROM:198):
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος, ὁ ἐγείρων ἀπὸ γῆς πτωχὸν καὶ ἀπὸ κοπρίας ἀνυψῶν πένητα.
Εἰσάκουσον Κύριε.
Accensione e unzione ut supra:
[O2:1c]: Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ ψυχῶν.
5° presbitero (ἱερεύς):
synaptî: Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν...
V prokeimenon: Κύριε τί ἐπληθύνθησαν...
V apostolos: Gal: Εἰδότες ὅτι οὐ δικαιοῦται.
V alleluia: Ὑπομένων ὑπέμεινα τὸν Κύριον...
V vangelo: Mt 15:21: Εἰσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη...
(guarigione della figlia della cananea)
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός..., preghiera:

[EBE:7-6]: [GOA:7-6]: EBE-II:277v (GOA:343 ZER:283 ROM:200):
Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἀγαθὸς (ἰατρὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, ὁ τὰς νόσους ...)
Εἰσάκουσον Κύριε.
Accensione e unzione ut supra:
[O2:1c]: Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ ψυχῶν ...
6° presbitero (ἱερεύς):
synaptî: Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν...
IV prokeimenon: Ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαι...
IV apostolos: Col: Ἐνδύσασθε ὡς ἐκλετοὶ...
IV alleluia: Ἀγαθὸν τὸ ἐξομολογεῖσθαι...
IV vangelo: Lc: Ἠρώτα τίς τῶν φαρισαίων...
(la peccatrice bagna i piedi di Gesù)
ektenî, preghiera:
[EBE:7-7]: [GOA:7-7]: EBE-II 281 (GOA:345 ZER:286 ROM:203):
Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων ὁ τὰ χρόνια πάθη θεραπεύων, ὁ ἰώμενος πάσαν νόσον.
Εἰσάκουσον Κύριε.
Accensione e unzione ut supra:
[O2:1c]: Πάτερ ἅγιε ἰατρὲ ψυχῶν.
7° presbitero (ἱερεύς):
synaptî: Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν...
IV prokeimenon: Κύριε μὴ τῷ θυμῷ σου...
IV apostolos: Tim: Ἐνδυναμοῦσθε ἐν τῇ χάριτι...
IV alleluia: Ἐπάκουσον ἡμῶν...
IV vangelo: Mt: Ἐὰν ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις...
(il perdono mutuo)
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ..., preghiera (per penitenti):
[K1:1b] Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ διὰ τοῦ προφήτου σου.
Εἰσάκουσον Κύριε.
Accensione e unzione ut supra:
[O2:1c]: Πάτερ ἅγιε ἰατρὲ ψυχῶν.

d) imposizione dell'evangeliario

sorretto dai sacerdoti con la mano destra sulla testa del malato che si è avvicinato, l'arciprete (πρωτοπαπᾶς) dice guardando verso oriente la preghiera:
[EBE:7-8]: [GOA:7-8]: EBE-II 284 (GOA:346 ZER:287 ROM:204):
Εὔσπλαγχνε, πολυέλεε, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μὴ θέλων ... οὐ τίθημι ἐμὴν χεῖρα ἁμαρτωλὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ... τοῦ προσελθόντος σοι ἐν ἁμαρτίαις...

ad essa si aggiunge ancora:
[K1:1b] Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ διὰ τοῦ προφήτου σου.
E il malato bacia l'evangeliario:
stichira: Πηγὴν ἰαμάτων ἔχοντες ..., Νεῦσον παρακλήσεσι ...
ektenî, conclusione:
Ἐπάκουσον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν· ἡ ἐλπὶς πάντων τῶν περάτων τῆς γῆς.
Εἰρήνη πᾶσι. Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ.
preghiera di kefaloklisia:
[EBE:7-9]: EBE-II 285v:
Δέσποτα πολυέλεε Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν·
Πρεσβείαις τῆς παναχράντου ... Μαρίας, δυνάμει τοῦ ... σταυροῦ,
τῶν ... ἀσωμάτων, τοῦ ... βαπτιστοῦ ... εὐπρόσδεκτον ποίησον τὴν δέησιν ἡμῶν·
δώρησαι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων ἡμῶν...

2) Eucologio Stampato (dal sec. XVI in poi)

(SCHEMA SEMPLIFICATO)

AKOLOUTHIA DEL SANTO OLIO
benedetto da 7 presbiteri:
ufficio settuplo (dopo tracce di una veglia):
GOA:332 ZER:260 ROM:181

Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου ψαλλομένη ὑπὸ ἑπτὰ ἱερέων συναχθέντων
ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ναῷ

a) tracce dell'ufficio di veglia (πανυχὶς - ὄρθρος)
Ps 142, Ps 6, Ps 50
kanon di Arsenio: Ἐλαίῳ τῆς εὐσπλαγχνίας ...
exaposteilarion,
4 stichira per le lodi ("εἰς τοὺς αἴνους")
trisagion..., *Pater noster,*
tropario: Ταχὺς εἰς ἀντίληψιν μόνος ὑπάρχων Χριστέ.

b) benedizione dell'olio
synaptî: Ἐν εἰρήνῃ..., preghiera per l'olio:
[O4:1]: GOA:335 ZER:266 ROM:186 PAP:199:
Κύριε ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ἰώμενος.
11 tropari.

c) unzione del malato
(1° presbitero:)
I prokeimenon: Γένοιτο Κύριε τὸ ἔλεος...
I apostolos: Jc 5:10: Ὑπόδειγμα λάβετε...

I alleluia: Ἔλεος καὶ κρίσιν ᾄσομαί σοι...
I vangelo: Lc 10:25: Νομικός τις προσῆλθε... τῷ Ἰησοῦ
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός..., preghiera:
[GOA:7-1]: [EBE:7-1]: GOA:337 ZER:270 ROM:189
Ἄναρχε, ἀδιάδοχε, ἅγιε ἁγίων, ὁ τὸν μονογενῆ σου Υἱόν.
Altra preghiera ad libitum: GOA ZER ROM: Sciendum...quosdam..., alios vero...:
[GOA:7-1bis]: Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ὁ μέγας ὁ θαυμαστός.
[O2:1d]: Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ (τῶν) ψυχῶν καὶ (τῶν) σωμάτων.
Rubrica: questa preghiera accompagnata dall'unzione viene detta da ogni sacerdote (quando è il suo turno) dopo il vangelo e la preghiera proprii.
(2° presbitero:)
II prokeimenon: Ἰσχύς μου καὶ ὕμνησις...
II apostolos:Rom 15:1: Ὀφείλομεν ἡμεῖς...
II alleluia: Τὰ ἐλέη σου Κύριε...
II vangelo: Lc 19:1: Διήρχετο ὁ Ἰησοῦς τὴν Ἱεριχώ...
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς..., preghiera:
[GOA:7-2]: GOA:339 ZER:273 ROM:192:
Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὕψιστος ὁ ὑπὸ πάσης κτίσεως προσκυνούμενος.
(come anteriormente detto: [O2:1d]: Πάτερ ἅγιε, e unzione)
(3° presbitero:)
III prokeimenon: Κύριος φωτισμός μου...
III apostolos: Rom 1 Cor 12:27: Ὑμεῖς ἐστε σῶμα...
III alleluia: Ἐπὶ σοὶ Κύριε ἤλπισα...
III vangelo: Mt 10:1: Προσκαλεσάμενος ὁ Ἰησοῦς...
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς..., preghiera:
[GOA:7-3]: (cf. [EBE:7-3]): GOA:340 ZER:276 ROM:195:
Δέσποτα παντοκράτορ, ἅγιε βασιλεῦ, ὁ παιδεύων καὶ μὴ θανατῶν.
(come anteriormente detto: [O2:1d]: Πάτερ ἅγιε, e unzione)
(4° presbitero:)
IV prokeimenon: Ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐπικαλέσομαι...
IV apostolos: 2 Cor 6:16: Ὑμεῖς ἐστε ναὸς Θεοῦ...
IV alleluia: Ὑπομένων ὑπέμεινα τὸν Κύριον...
IV vangelo: Mt 8:14: Ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν...
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός..., preghiera:
[GOA:7-4]: (cf. [EBE:7-4]): GOA:341 ZER:278 ROM:196:
Ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε, εὔσπλαγχνε πολυέλεε Κύριε· ὁ πᾶσαν νόσον.
(come anteriormente detto: [O2:1d]: Πάτερ ἅγιε, e unzione)
(5° presbitero:)

V prokeimenon: Σὺ Κύριε φυλάξαις ἡμᾶς...
V apostolos: 2 Cor 1:8: Οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν...
V alleluia: Τὰ ἐλέη σου Κύριε εἰς τὸν αἰῶνα...
V vangelo: Mat 25:1: Εἶπεν ὁ Κύριος·...δέκα παρθένοις...
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς..., preghiera:

[GOA:7-5]: [EBE:7-5]: GOA:342 ZER:280 ROM:198:
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος, ὁ ἐγείρων.
(come anteriormente detto: [O2:1d]: Πάτερ ἅγιε, e unzione)
(6° presbitero:)
VI prokeimenon: Ἐλέησόν με ὁ Θεὸς...
VI apostolos: Gal 5:25: Ὁ καρπὸς τοῦ Πνεύματος...
VI alleluia: Μακάριος ἀνὴρ ὁ φοβούμενος...
VI vangelo: Mt 15:21: Εἰσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη...
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός..., preghiera:

[GOA:7-6]: [EBE:7-6]: GOA:343 ZER:283 ROM:200:
Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος.
(come anteriormente detto: [O2:1d]: Πάτερ ἅγιε, e unzione)
(7° presbitero:)
VII prokeimenon: Κύριε μὴ τῷ θυμῷ σου...
VII apostolos: 1 Thes 5:14: Παρακαλοῦμεν ὑμᾶς...
VII alleluia: Ἐπακούσαι σου Κύριος ἐν ἡμέρᾳ...
VII vangelo: Mt 9:9: Παράγων ὁ Ἰησοῦς εἶδεν Ματθαῖον...
ektenî: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεός..., preghiera:

[GOA:7-7]: [EBE:7-7]: GOA:345 ZER:286 ROM:203:
Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων, ὁ τὰ χρόνια.
(come anteriormente detto: [O2:1d]: Πάτερ ἅγιε, e unzione)

d) imposizione del vangelo

Il primo celebrante impone l'evangeliario sulla testa del malato e dice la preghiera:

[GOA:7-8]: [EBE:7-8]: GOA:346 ZER:287 ROM:204:
Βασιλεῦ ἅγιε εὔσπλαγχνε καὶ πολυέλεε ... ού τίθημι ἐμὴν χεῖρα.
2 idiomela: Πηγὴν ἰαμάτων ἔχοντες ... Νεῦσον παρακλήσεσι ...

EPILOGO

Il vangelo di Marco contiene due riferimenti alla guarigione dei malati da parte degli apostoli. In Mc 6:13 gli apostoli appena scelti da Gesù (Mc 3) sono mandati due a due con potere sugli spiriti impuri; ma oltre l'esercizio di questo ministero e di quello della predicazione,

certamente per ordine del Signore anche se non espresso in questo passo, gli apostoli praticano l'unzione dei malati con l'olio, e i malati guariscono. Gesù stesso aveva incominciato il suo ministero liberando gli indemoniati e guarendo i malati, senza che ci sia nel vangelo alcuna allusione alle unzioni dello stesso Gesù (cf. Mc 1:29-34, 1:40-45; 2:1-12).

Dopo la risurrezione (Mc 16:15 ss.) invece figura la guarigione dei malati per l'imposizione delle mani, fra gli altri "segni" che renderanno il Vangelo credibile.

L'epistola di Giacomo (5:14) non innova dunque prescrivendo per i malati una preghiera accompagnata dall'unzione con l'olio. Anche qui il risultato sembra garantito. Giacomo precisa che si tratta di una preghiera collettiva fatta da un gruppo di presbiteri a questo scopo convocati.

Chi sono questi presbiteri? Sono già i ministri ordinati o si tratta più semplicemente degli anziani della comunità.

Dall'antichità fino ad oggi si è sempre considerato dagli Ebrei necessario e sufficiente il quorum di 10 uomini adulti per fare "sinagoga" e poter iniziare una preghiera "legale" in nome del popolo, anche per pregare a vantaggio di un privato (cf. a questo proposito L. Bouyer, *Eucaristia,* Torino 1969, 229). E se questo ha la sua importanza a livello di eucaristia, come sottolinea Bouyer, lo potrebbe anche avere per interpretare la prescrizione di Giacomo a proposito della preghiera per i malati.

La Chiesa Bizantina, fedele alle consegne di Giacomo, anche se questo non precisava cifra alcuna, ha sempre prescritto almeno in teoria che il sacramento dei malati sia celebrato da sette presbiteri.

Ché pensare poi del fatto che l'unzione sia ripetuta sette volte, una per presbitero, o addirittura quarantanove nel caso che l'ufficio si celebri sette giorni di seguito come prescrivono certi eucologi e non dei meno autorevoli se si pensa allo «Strategios» (COI)? Senza cessare di attendere dal Signore la guarigione del malato non si ignora che l'unzione dell'olio ha, o aveva nell'antichità, un valore terapeutico in sé stessa. E si sa che nessun medicinale, nemmeno l'antibiotico più potente, guarisce con una sola applicazione. Non si pretende dunque nel nostro sacramento di guarire per miracolo ma dietro cura naturale con l'intervento divino sollecitato dalla preghiera umana; e qui si spiega l'insistenza di una preghiera di più persone protratta per più giorni...

D'altronde neanche la penitenza antica aveva risultati miracolistici. Occorrevano anni di penitenza, appunto terapeutica, per curare e guarire un peccatore pentito.

Quest'idea del tempo da rispettare si applicherebbe perfino all'unzione postbattesimale; nota è la prescrizione fatta al neofita da non lavarsi per una settimana. E neanche sarebbe da escludere che la stessa triplice immersione battesimale non avesse come scopo, oltre quello di rendere in qualche maniera presente l'azione delle tre divine Persone, quello di sottolineare il valore iterativo delle azioni umane.

La maggior parte dei manoscritti "patriarcali" si contentava di fornire singole preghiere per i malati: due potevano dirsi principali in quanto sempre e dappertutto presenti: una per benedire l'olio dei malati, [O4:1], e un'altra, [O2:1], senza alcuna allusione all'unzione, ma sempre accompagnata da essa; potremmo senz'altro chiarmarla "preghiera dell'unzione". Poche altre preghiere si aggiungevano a queste due. Un'altra preghiera per la benedizione dell'olio, [O3:1], molto simile alla più frequente [O4:1], pur completando felicemente quest'ultima con la menzione del ruolo ministeriale, non sembrava essere stata presa molto in considerazione, essendole preferita la classica [O4:1] sicuramente più antica e tradizionale e che inoltre avrebbe permesso un uso dell'unzione anche da parte dei laici, dei "presbiteri" non ordinati.

L'Eucologio «Strategios» ci meraviglia con la sua prassi pastorale: l'unzione dei malati è collegata con la celebrazione eucaristica. L'olio non si benediceva, come si sarebbe fatto nell'antichità dopo l'anafora eucaristica, ma bensì dopo la "proscomidia" o preparazione del pane e del vino della eucaristia, cioè prima della messa.

L'unzione stessa del malato e dei suoi familiari avveniva dopo la comunione. La celebrazione aveva luogo sette giorni di seguito nella cappella domestica del malato, indicando con questo che si trattava di una famiglia facoltosa che in pratica possedeva un palazzo. E ché avveniva dei cristiani più poveri? Anche per i riti matrimoniali avevamo notato l'aspetto aristocratico della rubrica sia di «Strategios » che di «Bessarion»: "nozze dei re e degli altri" (ECP:323). Per i plebei i riti dovevano essere assai simili, anche se ovviamente meno solenni.

«Strategios» ci fornisce probabilmente la chiave di lettura degli altri eucologi in cui le rubriche dell'unzione dei malati erano assenti. Essendo l'eucologio un libro riservato ai sacerdoti era normale che si risparmiassero le rubriche a tutti note, prescindendo dunque del tipo di ufficio o *akolouthia* durante il quale si benediceva l'olio e si praticava l'unzione del malato.

Avevamo già fatto questa ipotesi a proposito della penitenza (OCP-92:432 ss.): le due sole preghiere per i penitenti e i confessanti, negli antichi eucologi italici *Vaticano 1833, Gb10, Gb4* apparivano incorporate in prolissi ordini di confessione che ci sembravano comunque scevri ancora dell'influsso monastico del Protokanonarion del sec. IX.; questi ordini o *taxeis* venivano da noi attributi alla prassi metropolitana, non esplicitata negli eucologi "patriarcali".

Pensiamo dunque che l'unzione dei malati durante la liturgia eucaristica non soltanto non deva considerarsi come una anomalia dello «Strategios» ma bensì come la prassi abituale della Polis. Ovviamente la liturgia in quei tempi beati era sempre preceduta dal Vespro e dal Mattutino, detto anche «kanon» in qualche documento. La Pannychis, seppure sia da considerarsi un ufficio eccezionale per le feste e per la Quaresima, avrebbe potuto trovare normale posto in questa occasione eccezionale fra il Vespro e il Mattutino.

Ad un certo momento, forse perché la comunione era diventata proibitiva per la grande maggioranza dei fedeli a causa delle penitenze di pluriennale "akoinonia", ma forse anche perché alla benedizione dell'olio si era data un'importanza smisurata, questa è cominciata a celebrarsi fuori della messa in un ufficio notturno indipendente.

Si tratta di un ufficio settuplo, per dare luogo sicuramente ai sette presbiteri di intervenire in maniera adeguata; appaiono anche sette "antiphona" (o salmi antifonali), uno per benedizione. Le sette unzioni del malato, una per presbitero, continuano ad avere luogo secondo i documenti antichi dopo la comunione; né le preghiere dette in questa occasione sono precisamente indicate. È vero che in questi codici antichi (ad es. il *Grottaferrata Gb4* del sec. X) si può trovare inoltre un ufficio di molte preghiere (anche 20) per il malato senza rapporto esplicito con l'unzione. Ma la scelta delle preghiere, certune già note, altre originali, indica che esse sono state messe insieme senza una grande logica.

Altri eucologi posteriori, come la seconda parte dell'«Ateniese» (EBE-II) e quello stampato, da Goar a Zerbos, possiedono un rito più semplice di benedizione dell'olio seppur sempre con la partecipazione di sette presbiteri, e un rito settuplo di unzione, comportando lunghe preghiere, più recenti senza dubbio, che accompagnando la classica [O2:1].

Il rito moderno comporta inoltre la lettura di sette epistole e vangeli, una per unzione. È sicuramente una reliquia di quando l'unzione si praticava durante la liturgia eucaristica sette giorni di seguito; ogni giorno

aveva le sue letture. Il repertorio viene esaurito in una sola celebrazione, lunga naturalmente, perché la preghiera per i malati era sempre stata insistente e prolungata nel tempo; ma il rito moderno non conserva più alcuna connessione con l'eucaristia; di essa non si fa più menzione.

Un rito suggestivo conclude il tutto: come nell'ordinazione dei vescovi, il libro dei vangeli viene imposto sulla testa del malato, come per indicare che è la mano del Signore l'ultima risorsa nella guarigione degli infermi.

Non abbiamo mai avuto in questo tipo di articoli l'intenzione di entrare in questioni pastorali, cosa che deve essere riservata all'iniziativa e alla prudenza dei pastori, ma pensiamo che se i sacramenti sono azioni di Cristo, come lo sono, a prescindere delle possibilità pastorali da valutare appunto dai pastori, dove meglio amministrare i sacramenti che in connessione con la celebrazione eucaristica?

Oggi nella Chiesa Ortodossa l'unzione dei malati si celebra in maniera solenne il Mercoledì Santo; in essa vengono unti tutti i fedeli presenti. C'è chi vorrebbe vedere in questa pratica un ricordo della riconciliazione collettiva dei peccatori che avveniva nell'antichità a questa data, precisamente per mezzo di un'unzione. È un'idea suggestiva che purtroppo non vediamo confermata dai manoscritti dell'Eucologio Bizantino che abbiamo studiato tutti questi anni.

L'unica unzione penitenziale che conosciamo è quella della riconciliazione degli apostati per mezzo dell'unzione crismale della Diataxis del patriarca Metodio del sec. IX.

Pontificio Istituto Orientale Miguel Arranz, S.J.

Timothy S. Miller and John Thomas

The Monastic Rule of Patriarch Athanasios I An Edition, Translation and Commentary*

The significance of Athanasios I (1289-93, 1303-09), the first in a series of reform-oriented patriarchs of Constantinople in the Palaiologan era, has long been recognized.[1] Athanasios' career is exceptionally well documented. He was the subject of hagiographic lives by Theoktistos the Studite and Joseph Kalothetos,[2] he is discussed at length by the histori-

---

* In this article, the edition and translation of the Rule are by Timothy S. Miller, and the discussion of the Rule's historical context and the documentary analysis are by John Thomas. The authors would like to thank Angela Constantinides Hero for several important corrections to our original drafts of the edition and translation. Any faults that remain are our own.

[1] Nicolae Bănescu, "Le patriarche Athanase Ier et Andronic II Paléologue: état religieux, politique et social de l'empire," *Académie roumaine. Bulletin de la section historique*, 23 (1942), 28-56; John L. Boojamra, *Church Reform in the Late Byzantine Empire: A Study of the Patriarchate of Athanasios of Constantinople* (Thessaloniki, 1982); Idem, "Social Thought and Reforms of Athanasios of Constantinople (1289-1293; 1303-1309)," *Byzantion*, 55 (1985), 332-82; Joseph Gill, "Emperor Andronicos II and the Patriarch Athanasios I," *Byzantina*, 2 (1970), 11-19; Angeliki Laiou, "The Provisioning of Constantinople during the Winter of 1306-1307," *Byzantion*, 37 (1967), 91-113; Vitalien Laurent, "La chronologie des patriarches de Constantinople au XIIIe siècle (1208-1309)," *REB*, 27 (1969), 129-49, esp. 147-49; Klaus-Peter Matschke, "Politik und Kirche im spätbyzantinischen Reich. Athanasios I., Patriarch von Konstantinopel 1289-1293; 1303-1309," *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts-und Sprachwissenschaftliche Reihe*, 15 (1966), 479-86; Alice-Mary Talbot, "Athanasios I," *ODB*, pp. 218-19; Idem, *The Correspondence of Athanasios I, Patriarch of Constantinople* (Washington, D.C., 1975), pp. xv-xxviii; Idem, "The Patriarch Athanasios (1289-1293; 1303-1309) and the Church," *DOP*, 27 (1973), 11-28.

[2] François Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3rd ed. (Brussels, 1957), No. 194; Theoktistos (the Studite), *Vita Athanasii*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, "Zhitiya dvukh vselenskikh patriarkhov XIV v., svv. Afanasija I i Isidora I," *Zapiski ist.-filol. fakulteta Imp. S.-Petersburgskago Universiteta*, 76 (1905), 1-51, and *Vita Athanasii* (in condensed form), ed. Hippolyte Delehaye, "La Vie d'Athanase, Patriarche de Constantinople (1289-1293, 1304-1310)", *MAH*, 17 (1897), 39-75; Joseph Kalothetes, *Vita Athanasii*, ed. Demetrios G. Tsames, *Ioseph Kalothetou Syngrammata* (Thessaloniki, 1980), with edition of the *Vita* at pp. 453-502, which replaces that of Athanasios Pantokratorinos, "Bios kai politeia tou Athanasiou A'," *Thrakika*, 13 (1940), 56-107; *Oratio de translatione* by Theoktistos the Studite, ed. Alice-Mary Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite* (Brookline, Ma., 1983).

ans George Pachymeres and Nikephoros Gregoras,[3] and a substantial collection of his letters is also extant.[4] Athanasios' monastic Rule (*hypotyposis*), preserved with his letters, has attracted some attention,[5] but the document itself has never been edited. It came to the attention of the authors of this article in the course of the preparation of the forthcoming *Byzantine Monastic Foundation Documents*, a collection of annotated translations of these documents among which Athanasios' Rule rightly claimed its place.[6] As a necessary first step to producing a translation, Timothy Miller prepared a transcription of the relevant portion of *Vaticanus gr. 2219*, the only manuscript witness of the Rule. It seemed appropriate to us to publish the edition of the Rule separately, along with a more extensive historical commentary than will be found in *Foundation Documents*.

Historical Context

Athanasios I was interested in monastic reform throughout his career, and his program evidently evolved over time, interrupted by the decade (1293-1303) he spent out of office between his two patriarchates. A version of the patriarch's Rule was known to the historian Nikephoros Gregoras,[7] who commented approvingly, "It would have been worthwhile if such a rule (*kanon*) and model (*typos*) had been maintained by his successors to the throne, as during his patriarchate. For if he had lasted longer as patriarch, the ways of monastic life would have been improved and permanently established. But as soon as he was out of the way, all

[3] Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia*, ed. L. Schopen and I. Bekker, 3 vols., *CSHB* (Bonn, 1829-55), 1: 182-86, 191, 216-17, 261-62; George Pachymeres, *De Michaele et Andronico Palaeologis*, ed. I. Bekker, 2 vols., *CSHB* (Bonn, 1835), 2: 107-8, 120-21, 123, 139, 147-52, 177-78, 203, 383, 390-91, 409, 519, 579-80, 583, 596-97, 614, 616-18, 643-50.

[4] Inventoried and analyzed along with the rest of his acts by Vitalian Laurent, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, Vol. 1: *Les actes des patriarches*, Fasc. IV (Paris, 1971), pp. 337-47, 371-559, 565-80. Some 115 of Athanasios' letters to Emperor Andronikos II, members of the imperial family, and various imperial officials are edited and translated in Talbot, *Correspondence*.

[5] For prior scholarship on the Rule, see Boojamra, *Church Reform*, pp. 173-79; Laurent, *Regestes*, No. 1595; and Talbot, "Patriarch Athanasius," p. 27.

[6] *Byzantine Monastic Foundation Documents*, ed. John Thomas and Angela Constantinides Hero (Dumbarton Oaks Press: Washington, D.C.) forthcoming.

[7] Gregoras, *Byzantina historia*, 1: 182-86.

diabolic diseases of evil broke out in the holy monasteries."[8] Gregoras' resume of Athanasios' monastic reform program — his prohibition of involvement in public affairs, his condemnation of lavish lifestyles, of unnecessary absences from the monastery, and of solicitation of alms from the wealthy, as well as his injunction to the monks to travel only on foot — is consonant with the patriarch's Rule as it has come down to us in the text edited below but obviously cannot be considered a complete and accurate summary of the document.

Gregoras' discussion of Athanasios I's Rule is set within the context of the patriarch's initial attempts at monastic reform during his first patriarchate (1289-93), the fierce opposition to which was one of the factors that led to his deposition by an alliance of bishops, clergy, and monks.[9] In his register of patriarchal *acta*, Vitalien Laurent dated our Rule to Athanasios' second patriarchate, specifically to 1303-05.[10] Therefore, the context of the Rule must be found in the early years of Athanasios' second tenure of office, in association with a small group of documents dispatched during these years by the patriarch to the monks of Mount Athos.[11] One of these, addressed to a monastic superior — probably Maximos of the Lavra monastery — actually refers to the Rule, commanding its strict observance,[12] as does another document addressed to a second unnamed monastic superior, perhaps an Athonite too.[13]

The Rule here edited was not Athanasios I's only surviving attempt at monastic legislation, for another of the patriarch's letters sent to the Athonites, specifically to the superior, priests, and monks of the Lavra monastery, contains his recommendations on such matters as the duties of obedience to the superior, pious behavior in the refectory, and steadfast observance of the monastic offices, all of which find ready parallels in our Rule.[14] There is also a short set of regulatory injunctions to be found in the patriarch's undated spiritual testament (*diatheke*) to

---

[8] Gregoras, *Byzantina historia*, 1: 184, trans. Talbot, "Patriarch Athanasios," p. 28.

[9] See Pachymeres, *De Michaele et Andronico*, 2:.177-78; Talbot, *Correspondence* (see note 1 above), *Ep.* 2, 111, 115 (= Laurent, *Regestes* [see note 4 above], No. 1557 and Appendix, Nos. 2, 11); and Talbot, "Patriarch Athanasios," p. 18.

[10] Laurent, *Regestes*, No. 1595.

[11] Laurent, *Regestes*, Nos. 1590 (1303 A.D.), 1596 (1303-04), 1615 (1304-05), 1617 (1304-05), 1618 (1304-05), 1659 (ca. 1306-09).

[12] Laurent, *Regestes*, No. 1596.

[13] Laurent, *Regestes*, No. 1601.

[14] Laurent, *Regestes*, No. 1618.

his disciples,[15] quite likely the monks of his Constantinopolitan monastery of Xerolophos, which Emperor Andronikos II Palaiologos (1282-1328) granted to Athanasios I soon after his accession to the imperial throne and which Athanasios I made his place of retirement from 1293 to 1303 and again from his final deposition in 1309 to his death.[16] A definitive analysis of the patriarch's monastic reform program will need to take all of these documents into consideration as well as the many scattered references to be found elsewhere in the patriarch's correspondence.[17]

THE MANUSCRIPT

Athanasios' Rule is apparently preserved only in folios 171^r through 174^r of *Vaticanus gr. 2219*, which manuscript is also the most important witness to the patriarch's letters.[18] The Rule is missing in all the secondary manuscripts for the letters, e. g., *Parisinus suppl. gr. 516*, *Neapol. gr. II B 26*, and *Parisinus gr. 137*.[19]

According to Alice-Mary Talbot in her partial edition of the patriarch's letters, the Vatican manuscript dates from the first half of the fourteenth century, but is not from Athanasios I's own hand.[20] Talbot suggests that the manuscript represents a collection of the patriarch's surviving letters made by his disciples after his death.[21]

---

[15] Laurent, *Regestes*, No. 1736 (n.d.).

[16] See Pachymeres, *De Michaele et Andronico* (see note 3 above), 2:.108, 177-78, and Gregoras, *Byzantina historia*, 1: 258.

[17] The crossreferences supplied below in our commentary indicate some of the parallel treatments of the themes of Athanasios I's Rule to be found elsewhere in his writings and in other monastic foundation documents.

[18] Talbot, *Correspondence*, pp. xxxiii-xxxvii.

[19] Talbot, *Correspondence*, pp. xxxvii-xli.

[20] Talbot, *Correspondence*, p. xxxiii.

[21] Talbot, *Correspondence*, p. xxxvi.

TEXT

f. 171 Ὑποτυπώσεως γράμμα ὀφεῖλον ἀναγινώσκεσθαι πρὸς τὴν τοῦ μηνὸς πεντεκαιδεκάτην· τὰ τῆς ἀποκάρσεως δὲ καὶ τῶν συνταγῶν ἐξ ἀρχῆς τοῦ μηνός.

1. Τοῖς παροικοῦσι τῆς οἰκουμένης ἁπανταχοῦ φιλτάτοις υἱέσι τῆς ἐκκλησίας καὶ πόθῳ τῷ πρὸς θεὸν ὡς δόξης ἀδιαδόχου καταστολὴν τὸ μονῆρες ἀμφίασμα στέρξασι καὶ ζεύγλῃ ἀποταγῆς καὶ ὑποταγῆς τῷ ζυγῷ τοῦ Χριστοῦ τὸν ἑαυτῶν προθύμως ὑποτάξασι τράχηλον, καὶ ὡς ἡ θεία φωνή, σταυρὸν ἀραμένοις ὡς ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ ποιήσασθαι τὴν ἐπακολούθησιν, ἔλεος, χάρις, εἰρήνη, ἀντίληψις ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ παναγίου πνεύματος. ἕνεκεν τούτων δέον ἑκάστῳ ὑμῶν πρὸ παντὸς ὑπήκειν ἀδιακρίτως καὶ ταπεινοῦσθαι τῷ προεστῶτι καὶ πάσῃ τῇ ἐν Χριστῷ ἀδελφότητι, ἐν ἀρνήσει ὁλοτελεῖ θελημάτων σαρκὸς καὶ ὀρέξεων προ|f. 171v θύμως ἐπειγομένους πρὸς ἀπροσπάθειαν καὶ ἀπάθειαν, νηστείας ἐπιμελείᾳ, ἐγκρατείας καὶ ἀγρυπνίας, φιλαδελφίας, καὶ προσευχῆς· βίον ἕλκειν ἀκτήμονα, ὑπομονὴν πλουτεῖν καὶ εὐλάβειαν, πάντοτε καὶ ἐν πᾶσιν εὐχαριστεῖν· σώζειν ὑπακοὴν τῷ ποιμένι ἐν οἷς ἐπιτάττει κατὰ Θεὸν μέχρι

The document of the *Rule* which is to be read on the fifteenth of the month; the <rites> of tonsure and of vows, however, <must be read> at the beginning of the month.

1. Mercy, grace, peace, and help from God the Father, and from our Lord, Jesus Christ, and from the All-holy Spirit to those most beloved sons of the Church who live throughout the whole inhabited world, who, because of the desire for God, love the monastic habit as the robe of unchanging glory, and who readily place their own necks under the harness of renunciation and of obedience to the yoke of Christ, and according to the divine saying, take up their cross in order to follow along behind Jesus. For these reasons, it is necessary that each of you submit without question and humble yourselves before the superior and all the brotherhood in Christ, eagerly | striving for freedom from desires and for mastery of the passions, in total denial of the wishes and desires of the flesh, by observing fasting, continence, vigils, brotherly love, and prayer. It is necessary that you lead a life with no possessions, that you be rich in patience and in piety, that you always and everywhere give thanks, that you preserve obedience to

1 ὀφεῖλον : ὀφείλων cod.

14 σταυρὸν ἀραμένοις : Matt. 10:38, 16:24, Marc. 8:34, Luc. 9:23 ‖ 29 ἐν πᾶσιν εὐχαριστεῖν : Eph. 5:20, I Thes. 5:18.

αἵματος· τῶν κρυπτῶν τῆς καρδίας ἀκριβεστάτην ἔχειν ἐξάγγελσιν· ἄνεσίν τε παντοίαν σαρκός, τρυφὴν καὶ δόξαν ματαίαν, καὶ σχέσιν συγγενικήν, καὶ φιλίαν ἀπὸ ψυχῆς ἀποσείεσθαι — τότε γὰρ ἐνυπάρξει ὑμῖν τὸ σταυροῦσθαι τῷ κόσμῳ, τὸν δὲ κόσμον ὑμῖν, ἃ Θεοῦ βοηθείᾳ πολλοῖς καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐξήνυσθαι σπεύσασι. τοιαύτην γὰρ ἴσμεν τὴν γενεὰν τῶν ζητούντων τὸν κύριον· ὑπὲρ τὰς ἀνάγκας ἐπειγομένην τοῦ σώματος ζῆν ἐλπίδι καὶ πόθῳ τῆς τοῖς βεβιωκόσι τοιουτοτρόπως ἐνδόξου καὶ μακαρίας θεϊκῆς ἀνταμείψεως.

the shepherd unto the shedding of blood in whatever he commands according to God, that you make a most accurate account of the secrets of your heart, and that you shake from your soul every licentiousness of the flesh, luxury, vain honors, family connections, and <personal> friendship. For, then will be lodged in you <the apostolic precept> "to be crucified to the world, and the world to you," something many of those before us strove to accomplish with God's help. For we know that such is the generation of those who seek the Lord; a generation which strives to live beyond the necessities of the body in the hope and desire of the glorious, blessed, and divine reward for those who have lived in this fashion.

2. Ἐπεὶ δέ γε ὑπὲρ ἡμῶν, δούλων εὑρισκομένων ἀχρείων καὶ κατακρίτων, τῷ ἀγαθῷ δεσπότῃ Χριστῷ τῷ σωτῆρι καὶ βασιλεῖ τοσοῦτον ἐμέλησε πρὸ παντὸς τὴν ποίμανσιν μὴ ἡμᾶς παρὰ τοῦ τυχόντος καταπλουτεῖν καὶ ὡς ἔτυχεν, ἐκ μόνου δ' ἐκείνου παρ' οὗ βεβαία δέδεικται δοκιμὴ τὸν δεσπότην φοβεῖσθαι καὶ ἀγαπᾶν καὶ φιλεῖν, μακάριοι ὄντως ἡμεῖς εἰ ἐν προβάτοις ἢ ἀρνίοις ἐκείνου ταττόμεθα τοῦ βουλομένου τοῦτο παντός· ἀλλὰ καὶ ὁ ποιμαίνων ἡμᾶς, εἰ ὡς Πέτρος ὁ μέγας | προέδωκε καὶ ἀντέ-

2. The good Lord Christ, the savior and emperor, has shown such concern that we, slaves though we are, useless and under condemnation, before all else, should not have as our shepherd just any person in an offhand manner, but only such a one who has shown firm evidence that he fears the Lord, and loves Him and is devoted to Him. Therefore, we are indeed blessed, if we are numbered among the sheep or the lambs of any person who wishes <to fulfill this requirement>. But, our shepherd also <is blessed>, if, like the great Peter, he

6 ἐνυπάρξει : ἐν ὑπάρξει cod. || 26 ἀρνίοις : ἀρνείοις cod. || ταττόμεθα : ταττώμεθα cod. || 28 ποιμαίνων : ποιμένων cod. || ἡμᾶς : ὑμᾶς cod.

7 σταυροῦσθαι τῷ κόσμῳ : Gal. 6:14 || 11 Psal. 23:6 || 17 εὑρισκομένων ἀχρείων : Luc. 17:10 || 29 cf. Matt. 16:15-20.

λαβεν. ὃν καὶ πρὸ τῆς τοῦ σταδίου εἰσόδου, τὸν τοιοῦτον εὑρεῖν ἐρεύνῃ πολλῇ ζητεῖσθαι χρεὼν ὑφ' ἡμῶν, εἰ μὴ ποσὶ βαδίζομεν τέσσαρσι καὶ τῷ χοΐ τὴν ὅρασιν σπείρειν ἐπισφαλῶς ὀρεγόμεθα.

gave in advance and received in return. To find such a man it is necessary that we seek him with much research, even before entering the monastic arena, unless we walk on all fours and desire at our peril to scatter our gaze in the dust.

3. Ἄνδρα θεοφιλῆ δηλονότι καὶ Θεῷ προσάγειν ψυχὰς μελέτημα θέμενον, ἐπεὶ μηδὲ τούτου Θεῷ ἄλλο τι ἀναγκαιότερον. ὧν δὲ εὐμοιρεῖν τὸν καλούμενον εἰς ἀρχὴν καταπλουτεῖν δαψιλῶς διδασκόμεθα παρὰ τῶν θείων πατέρων τῶν τροφίμων τῆς ἐκκλησίας οὐδεὶς ἀγνοεῖ· ἐξ ὧν ὀλίγα τινὰ καὶ ἡμεῖς ἀπαιτοῦμεν προλάμπειν αὐτόν· τὸ πρὸ πάντων ὀρθῶς καὶ ἀμέμπτως εἰς τὴν ἁγίαν τριάδα πιστεύειν καὶ ἠθῶν καὶ αἰσθήσεων ἔχειν ἐπιστήμην τε καὶ κατάστασιν ἀκριβῆ — ἐγκρατείας γὰρ καὶ νηστείας καὶ προσευχῆς καὶ τῶν ἄλλων τὰ παρὰ τοῖς πατράσι πραχθέντα καὶ διδαχθέντα· καθ' ὅσον βιάζονται ἐν αὐτοῖς ἐνεργῶς, τὸν μισθὸν ὁ μισθαποδότης ηὐτρέπισε· μηδὲ τὸν ὅρον ἡμῶν ἀγνοούντων ἐξ ὧν οἱ πατέρες ὁρίζονται μοναχόν· "μοναχός ἐστι" λέγοντες, "τάξις καὶ κατάστασις ἀσωμάτων ἐν σώματι ὑλικῷ καὶ ῥυπαρῷ ἐκτελουμένη. μοναχός ἐστιν ὁ μόνων τῶν τοῦ Θεοῦ ἐχόμενος ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ πράγματι. μοναχός ἐστι βία φύσεως διηνεκὴς καὶ

3. <He must be> a God-loving man, that is one who takes care to lead souls to God, because nothing else is more important to God than this. No one is ignorant that we are taught by the divine fathers, the nurslings of the Church, what he who is called to be a <spiritual> leader must possess in great abundance. In a few of these <virtues>, we too require that <such a leader> shine forth. First of all, he must believe correctly and without fault in the holy Trinity and have knowledge and an accurate regimen of conduct and understanding; that is, the rule of continence, of fasting, of prayer, and of other things which were done and taught by the fathers; as much as <monks> persevere energetically in these things, the One who gives rewards has prepared their reward. Nor are we ignorant of how the fathers define a monk. They say, "a monk is the order and rule of the incorporeal carried out in the filthy and material body. A monk is one who is attached only to the things of

3 ἡμῶν : ὑμῶν cod. || 9 ἄλλο τι : ἀλλ' ὅ τι cod. || 13 τροφίμων : τροφήμων cod.

26-6 μοναχός ἐστι ... ἐγρηγορῶσα : Joannis Climaci scala paradisi, gradus I, (PG, 88: col. 633 B-C).

φυλακὴ αἰσθήσεων ἀνελλιπής. μοναχός ἐστιν ἡγνισμένον σῶμα, κεκαθαρμένον στόμα καὶ πεφωτισμένος νοῦς. μοναχός ἐστι κατώδυνος ψυχὴ ἐν 5 διηνεκεῖ μνήματι θανάτου ἀδολεσχοῦσα καὶ ὑπνοῦσα καὶ ἐγρηγορῶσα," καὶ f 172v ὅσα ἑξῆς. ἐξ ὧν ὅσον καὶ λοι|παζόμεθα τῆς μοναδικῆς ἐννοοῦντες, ἐν ταπεινώσει καὶ καρδίᾳ συντετριμμένῃ 10 καὶ στεναγμῷ δυσωπεῖν Θεῷ μὴ παυσώμεθα τοῦ τυχεῖν τοῦ ἐλέους αὐτοῦ· καὶ πρὸς δύναμιν ἐπεκτείνεσθαι ἐγκρατείᾳ, νηστείᾳ, καὶ προσευχῇ.

God every day, everywhere, and in every thing. A monk is a continual forcing of nature and a constant guarding of the senses. A monk is a sanctified body, a purified mouth, and an enlightened mind. A monk is a grieving soul, meditating in the continual awareness of death, meditating both while asleep and while awake;" and so forth. Conscious of the many other things in which we fall | so much short of the monastic life, let us not cease from beseeching God in humility with a contrite heart and with groans that we obtain His mercy, nor from seeking after continence, fasting, and prayer.

4. Τῆς ἐκκλησίας, νόσου βαρείας ἐκ- 15 τὸς ἢ ἀνάγκης ἀπαραιτήτου, τὸν προεστῶτα καὶ τὸν ὑποτασσόμενον μὴ ἀπολιμπάνεσθαι, μεσονυκτικῷ φημι καὶ ὄρθρῳ καὶ ὥραις — εἰ τύχοι καὶ ἱερὰ λειτουργία, ἐννάτῃ, ἑσπερινῷ καὶ 20 τοῖς ἀποδείπνοις· μὴ τῷ τοίχῳ προσκλινομένου τινός, μή τινι ὁμιλοῦντος, μὴ τὸν πόδα κουφίζοντος, αἰσθήσει δὲ πάσῃ παρεστάναι Θεῷ· τῆς τραπέζης μήτε τὸν προεστῶτα μήτε τινὰ ἀδελ- 25 φὸν ἐκτὸς μεγάλης ἀνάγκης ἀπολιμπάνεσθαι· ἄρτου καὶ οἴνου ἑνὸς καὶ ἑψήματος τῷ αὐτῷ προεστῶτι καὶ πᾶσι· μὴ ὁμιλοῦντος ἐν τῇ τραπέζῃ τινός, ἀλλὰ προσέχειν τῇ ἀναγνώσει 30 καὶ τοῦ ἐκεῖθεν κατατρυφᾶν φωτισμοῦ, καὶ τὸν χορηγὸν τῆς τροφῆς

4. Except in case of serious illness or unavoidable necessity, the superior and his subjects should not be absent from the church, I mean during the midnight office, matins, and the hours — if there should happen to be a divine liturgy, <they should not be absent during> the ninth hour, vespers, and compline. No one should lean against the wall, nor speak to anyone. No one should lift up his feet, but <everyone> should be devoted to God with every sense. Let neither the superior nor any brother leave the table except for a compelling reason. Let both this same superior and all <others> have the same bread and wine and cooked food. No one should talk at table, but <all> should pay attention to the readings and delight in

---

1 ἀνελλιπής : ἀνελειπής cod. || 4 κατώδυνος . κατόδυνος cod. || 10 παυσώμεθα : παυσόμεθα cod.

εὐχαρίστως δοξολογεῖν. τῶν ἀναστρεφομένων ἐν τῇ μονῇ μοναζόντων ἢ λαϊκῶν φωνὰς ἀτάκτους μὴ ἐξακούεσθαι καὶ κραυγὰς μηδὲ λόγους αἰσχροὺς ἢ ἀργοὺς μηδὲ γελοιασμούς· τὸ γὰρ εἰσάγεσθαι γύναια καὶ παράνομον. συνωμοσίας καὶ συμποσίων ἐν ἡμέρᾳ ἢ ἐν νυκτί, φιλίας τε μερικῆς μετ' ὀλίγων ἢ καὶ πολλῶν ἐντὸς ἢ ἐκτὸς τῆς μονῆς ὁ προεστὼς ἀνώτερον φυλαττέτω | καὶ ἑαυτόν καὶ τὴν ἀδελφότητα. τὰς ἡμέρας τῶν νηστειῶν, καὶ δευτέραν, τετράδα, καὶ παρασκευήν, ἑορτῶν τάχα προφάσει, τῇ δ' ἀληθείᾳ γαστριμαργίας κελεύσει, μὴ καταλύωμεν, τοῦ ἀποστολικοῦ κανόνος τὸ ἐπιτίμιον φρίττοντες. εἰ συμβῇ τῆς μονῆς ἀσθενῆσαί τινά ποτε, καὶ αὐτῶν τῶν δοκούντων ἐσχάτων, τῆς πρεπούσης ἐπιμελείας ἀξιούτω ὁ προεστώς.

the enlightenment from this reading. They should also gratefully glorify the provider of the food. Among the monks or lay persons living in the monastery, disorderly voices, shouts, disgraceful or idle words, and laughter should not be heard, for it is, of course, unlawful to allow women inside. More generally, let the superior guard himself and the brotherhood from sworn associations and drinking parties during the day or night, also from special friendships with a few or many, either within or without the monastery.| Trembling before the penalty in the apostolic canons, we should not break the fast days as well as Mondays, Wednesdays, and Fridays, perhaps because of the excuse of feast days, but in truth because of a compulsion to gluttony. If it should happen at any time that someone from the monastery should fall sick, even from among those considered the least, the superior should consider him worthy of the proper care.

5. Τῆς μονῆς ἐντὸς ἢ ἐκτὸς μὴ ταττέτω μόνος ὁ προεστὼς εἰς διακόνημα ἀδελφὸν ἐν προσπαθείᾳ ἢ ἐπαράτῳ ξενίῳ. μηδὲ τολμάτω παρανοσφίζεσθαί τις τὸ τυχὸν ἐκ τῶν τῆς μονῆς, τῶν θείων πατέρων καὶ μάλιστα τοῦ μεγάλου πατρὸς Βασιλείου τῆς μερίδος εὑρίσκεσθαι τὸν τοιοῦτον Ἰούδα

5. Do not let the superior alone appoint a brother for a service within or without the monastery because of <personal> attachement or an accursed gift, nor let anyone dare to steal anything whatsoever from what belongs to the monastery, because the holy fathers, and especially the great

13 παρασκευήν : παρασκεβήν cod || 20 ἀξιούτω : ἀξιούτο cod. || 24 τολμάτω τολμᾶτο cod.

16-17 Titum 1:12 || 26-30 τῶν θείων πατέρων ἀποφηναμένων · cf. Basilium, Sermo asceticus (PG, 31, col . 811) || 28 Ἰούδα : cf. Matt. 27:4; Acta 1:17-18.

καὶ Γιεζῆ ἀποφηναμένων, ὅπου γε καὶ τὸν οἴκοθεν ἔχοντά τι ἴδιον ἐν τῷ κοινοβίῳ τοιουτοτρόπως καταδικάζοντας ἢ φίλοις ἢ συγγενέσιν ἱεροσύλως σκορπίζειν τὰ τοῦ Θεοῦ. ἀλλ᾽ ὡς Θεοῦ ἐφορῶντος τοὺς δυναμένους διακονεῖν ἀπαθῶς ἐκλεγέσθω σὺν τοῖς λοιποῖς εὐλαβέσιν πάντα τὰ τῆς μονῆς. καὶ ἡ εἴσοδος καὶ ἡ ἔξοδος ἐν εἰδήσει μόνῳ τῷ προεστῶτι μὴ κείσθω, ἀλλ᾽ ἅμα τρισὶ τῶν εὐλαβεστέρων καὶ τέσσαρσι.

father Basil, have declared that such a person is found with the lot of Judas and Gieze, whereas <the fathers> also condemn in similar fashion anyone who possesses in the cenobitic community any private property from home, or who sacrilegiously scatters the things of God to friends or relatives. Rather, under God's supervision, let <the superior> with the other pious monks select without any emotion those who are able to administer all the affairs of the monastery. Let the knowledge of the income and the expenses not rest with the superior alone, but also with three or four of the more pious monks.

6. Χρείας ἐκτὸς ἀναγκαίας μήτε τὸν προεστῶτα μήτε τοὺς ὑπ᾽ αὐτὸν ἐξέρχεσθαι τῆς μονῆς, ἀδιαφορίᾳ ἐμπιεζομένους ἢ μετεωρισμῷ ἢ ἐπισκέψει φίλων καὶ συγγενῶν μεμνημένους, οἷα συνεταξάμεθα τῷ Χριστῷ καὶ ὅτι οὐκ ἔστι συγγένεια ἐν τῇ γῇ τοῖς σχοῦσιν ἐν οὐρανοῖς τὸ πολίτευμα. εἰ δὲ καὶ | στεῖλαι εἰς δέον ἀνάγκη τινά — μὴ μόνον ὅτι οὐαὶ τῷ ἑνί — δύο δὲ δύο, ὡς καὶ ὁ κύριος ὅτι ἀγαθοὶ δύο ὑπὲρ τὸν ἕνα φησί.

6. Unless there is a pressing necessity, neither the superior nor those under him should leave the monastery, either because they are shackled by indifference or vanity or because they are thinking of visiting friends or relatives in so far as we have joined ourselves to Christ, and there is no family connection on earth for those who have their "citizenship in heaven." If it is necessary | to send someone out on a required errand, <go> not alone, because woe to the single person, but <go> two by two because the Lord indeed says two are better than one.

7. Ἐντάξαι τινὰ βουληθέντες τῇ ἀδελφότητι, μὴ διά τι ἀνθρώπινον ἐπιτήδευμα κερδαλέον, ἀλλὰ μὴ τρόπον

7. If you wish to enroll any one <as a member of> the community, <do not do so> from some human issue of

---

15 ἐμπιεζομένους . ἐμπεζομένους cod. || 25 τινὰ : τινὶ cod.

---

1 Γιεζῆ : cf. IV Reg. 5:20-28 || 20 Phil. 3:20 || 22-24 cf. Marc. 6:7, Luc. 10:1, Joan. 8:17.

σωτήριον, μηδὲ διὰ δόμα ἢ πρόσωπον ἢ συγγένειαν, ἐν τούτοις ἐπιτιμίου κανόνος κειμένου, ἀλλ' εἰ ἐρᾷ σωτηρίας καὶ δι' εὐλάβειαν ἀξιοῖ· μηδὲ διὰ 5 πενίαν τινὰ τῆς μονῆς ἀπωθούμενοι, τοῦ σωτηριώδους λιμένος. τὸν συντρίβεσθαι καὶ μετανοεῖν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀπαναινόμενον μὴ ἀπόκειρε ὡς ἐκ τούτων ἀχρειωθὲν τοῦ σχήματος τὸ 10 σεβάσμιον. τὸν ἀποκαρέντα εἰ μὴ ζητεῖς ἐκφυγόντα, κατακρίματος φοβεροῦ ὑπεύθυνοι καὶ ἀμφότεροι· καὶ εἰ ἀπέδρα ἢ ἐδιώχθη, εἰ μὴ νοσεῖ ἀνιάτως, ἀλλ' ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν 15 ἐπαγγέλεται, καὶ δεξώμεθα καὶ ἀγάπην κυρώσωμεν.

gain and not for reasons of security, nor because of a gift or personal influence or family connection, because the condemnation of the canons lies against these motives, but consider <that person> worthy if he desires passionately salvation and <is motivated> by piety. On account of poverty do not expel anyone from the monastery, this saving harbor. Do not tonsure one who rejects remorse and penitance in word and deed because the reverence of the habit is destroyed by such things. If you do not seek after a tonsured <brother> who has fled, you are both liable to a fearful condemnation. Even if he has escaped by stealth or has been expelled, if he is not incurably ill, but promises of his own free will to return and to repent, let us receive him and confirm our love.

8. Ὁ προεστὼς ἅπαξ ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ μηνός, εἰ ἐλπίζει κρίσιν καὶ ἀνταπόδοσιν, ἀναγινώσκεσθαι κελευέτω ἃ 20 ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων συνεταξάμεθα, τὴν τρίχα ἀποκειρόμενοι, καὶ τοὺς γράμματα μὴ ἐπισταμένους ἐκδιδασκέτω τὰ ἐκεῖ φρικώδη τῶν συνταγῶν, καὶ πρότερον 25 ἑαυτόν, καὶ ὡς ταῦτα τῆς κρίσεως ὥρᾳ ἀνελλιπῶς ἀπαιτηθησόμεθα· ἐν τῷ μέσῳ δὲ τοῦ μηνὸς τὰ τῆς ὑποτυπώσεως ταύτης. διὰ τοῦτο ποιμαίνειν

8. Once at the beginning of the month, if he hopes for judgment and rewards, let the superior command to be read what we have vowed in the presence of God and of both angels and men, when we had our hair tonsured. Let the superior also teach those who do not know their letters the terrifying aspects of these vows, and beforehand <let him teach> himself since we will be held accountable <for these things> without fail at the hour of judgment. <Let the superior

---

8 ἀπαναινόμενον : ἀπανενόμενον cod. || 22 ἀποκειρόμενοι : ἀποκειρώμενοι cod. || 26 ἀνελλιπῶς : ἀνελιπῶς cod. || 28 ποιμαίνειν : ποιμένειν.

ἐπιμελῶς ἐν ἀγάπῃ καὶ ταμεινώσει τὸ τοῦ Θεοῦ ἐπείχθητι ποίμνιον, μηδ' ἐν τούτῳ πλανώμενος | ὅπερ πάσχουσιν οἱ πολλοί, συγκαλύπτειν πονηρευόμενοι τὰ οἰκεῖα, † εἰ μὴ δοκεῖ ἐνβαρεῖς εἶναι καὶ ζῆν νομίμως τινὰ μηδαμῶς ἀναγκάζοντες,† ἢ ἐκ φθόνου τὸ δυστυχέστερον.

also read> the contents of this *Rule* in the middle of the month. Strive, therefore, to shepherd the flock of God carefully in love and humility, and do not be led astray in the ways | that the many suffer who connive to hide their own affairs, or in order not to appear oppressive, do not compel anyone to live lawfully, or what is more unfortunate, <who act> out of malice.

9. Μὴ ἀγνοῶμεν ἡμῶν τὸ ἀξίωμα ὅτι ψυχῶν οἰκονόμοι ἐστάθημεν οἱ ταλαίπωροι· καὶ γὰρ καὶ τὸ φρόνιμοι καὶ πιστοὶ εὑρεθῆναι ἡμεῖς ἐσμεν κύριοι. ἔνθεν τῷ διδασκάλῳ καὶ σωτῆρι πειθόμενοι ποιεῖν καὶ διδάσκειν σπουδάσωμεν ἃ καὶ συνεταξάμεθα καὶ διδάσκειν ἐτάχθημεν. εἰ μὲν οὖν τὰ λεχθέντα πρὸς σωτηρίαν ταῦτα ἀμφοτέροις σπουδάζεται, τῷ προεστῶτί φημι καὶ τῇ ποίμνῃ, σωτηρία καὶ ἀμφοτέροις καὶ μέγα ἀπὸ Θεοῦ ἔλεος καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ προκοπῆς ὄντως καύχημα. εἰ δ', ὅπερ ἀπεύχομαι, πονηρίᾳ καὶ ὀκνηρίᾳ ὑποκύψαντες ἄμφω, ὁ ποιμὴν καὶ τὸ ποίμνιον ἢ καὶ τὸ ἓν τῶν μερῶν, εἰς τὴν σωτηρίαν ὁρκίζω ὑμᾶς τὴν κοινήν — οὐδὲ γὰρ πάντες ἁλώσιμοι τῷ κακῷ — μὴ παρασιωπῆσαι τοὺς ἐν ὑμῖν φοβουμένους τὸν κύριον· δηλοποιῆσαι καὶ ἡμῖν φιλαλήθως μόνον ὡς ἔχει· τῶν γὰρ κρύπτειν βλάβην ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα ψυχικήν, ἀσυγγνώστου παραίτιον παρὰ Θεῷ κατακρίσεως, καὶ μισαδέλφου ἢ

9. Let us not be unaware of our position that we, wretched though we are, have been established as the stewards of souls. For it is in our power to be found prudent and faithful. Thus, heeding our teacher and savior, let us strive to do and teach what we have professed and what we have been ordained to teach. If, then, what has been said regarding salvation is of great concern to both, I mean to the superior and to the flock, salvation will come to both, as well as God's great mercy and indeed pride in progress for Christ's Church. If, on the other hand, both the superior and the flock, or one of the two, submit to wickedness and to sluggishness — something I pray will not occur — I adjure you for the sake of our common salvation — for not all are captives of evil — that those among you who fear the Lord should not be silent but should reveal to us in the love of truth only how things are. For when men hide what is harmful to men, and

---

5-7 leg. ἢ μὴ δοκεῖν ἔμβαροι εἶναι καὶ ζῆν νομίμως τινὰ μηδαμῶς ἀναγκάζοντες ?

---

10 ψυχῶν οἰκονόμοι : cf. Pet. 2:25; 4:10.

ἀληθέστερον μισοθέου ψυχῆς· τοὺς δὲ κατὰ δύναμιν λέγειν καὶ πράττειν ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ σωτήρια καὶ θεάρεστα ὑποτιθεμένοις, περικυκλώσει τὸ τοῦ Θεοῦ μέγα ἔλεος οὗ καταξιωθείημεν πρεσβείαις τῆς Θεομήτορος.

especially what is spiritually harmful, this is the cause of an unpardonable condemnation from God, the judgment against a soul which hates its brother, or more truthfully, hates God. But, those who say and do what brings salvation and pleases God according to their ability, instructing both themselves and others, will be surrounded by God's great mercy, of which may we be judged worthy through the intercession of the Mother of God.

DOCUMENTARY ANALYSIS

1. General Observations

Taken as a whole, Athanasios I's Rule represents a bold attempt by the patriarch to issue general legislation for Byzantium's monasteries, a scope implied in the document's greeting, which is addressed to "those most beloved sons of the church who live throughout the whole inhabited world." We agree with John Boojamra, who has asserted the uniqueness of Athanasios I's attempt "to establish these regulations as universally valid and himself as universal ordinary."[22] Had it been successful, this legislation might well have preempted many existing founders' rules (*typika ktetorika*) issued previously for these monasteries.[23]

In terms of its content, Athanasios' Rule shows the influence of earlier cenobitic traditions and usages, particularly those of the great eleventh-century reform monastery of the Mother of God *Evergetis* ("Benefac-

---

[22] Boojamra, *Church Reform* (see note 1 above), p. 179; cf. Laurent, *Regestes* (see note 4 above), No. 1595 (p. 378), who believed that the Rule's intended audience was limited to Athanasios I's private and patriarchal monasteries.

[23] For these monastic rules, see Catia Galatariotou, "Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study," *REB*, 45 (1987), 77-138; R. Janin, "Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et typica (X^{e}-XIVe siècle)," *REB*, 22 (1964), 5-44; Ioannes Konidares, *Nomike theorese ton monasteriakon typikon* (Athens, 1984); Konstantinos Manaphes, *Monasteriaka typika-diathekai* (Athens, 1970); Placide de Meester, "Les typiques de fondation (*Typika ktetorika*)," *Studi bizantini e neoellenici*, 6 (1940), 496-508; Abraham-Andreas Thiermeyer, "Das Typikon-Ktetorikon und sein literarhistorischer Kontext," *OCP*, 58 (1992), 475-513; A. Skaf, "Typika," DSp XV, 1358-1371.

tress") outside Constantinople and of its family of related documents.[24] However, the patriarch also used his Rule to advance idiosyncratic positions on such matters as fasting, his own authority over the superior, and the unacceptability of making appointments in exchange for gifts. Athanasios' condemnation (in [4] above) of the practice of breaking fasts to celebrate dominical feasts shows that he did not hesitate to attempt overturning the long established customs of earlier *typika*, including those in the Evergetian tradition.

2. *Commentary*

Our commentary is designed primarily to facilitate further study of Athanasios I's monastic reform program and its place within the broad tradition of monastic legislation in the Byzantine world. Accordingly, our emphasis has been on providing extensive crossreferences to Athanasios I's other works and closely related sources, keyed to topical discussions in the chapters of his Rule.

To place Athanasios' Rule in the Byzantine ascetic tradition it is necessary that our commentary make many comparisons with other monastic *typika*. To facilitate these comparisons our commentary will make use of the following abbreviations, the same system of abbreviations employed in *Byzantine Monastic Foundation Documents* (see note 6 above).

Ath. Rule: Rule of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery, ed. Ph. Meyer, *Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster* (Leipzig, 1894), 130-40.

Ath. Typikon: *Typikon* of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery, ed. Ph. Meyer, *Haupturkunden*, 102-22.

Auxentios: *Typikon* of Michael VIII Palaiologos for the Monastery of the Archangel Michael on Mount Auxentios near Chalcedon, ed. Aleksei Dmitrievsky, *Opisanie liturgicheskikh rykopisei*, vol. 1, *Typika*, part 1 (Kiev, 1895), 769-94

Bebaia Elpis: *Typikon* of Theodora Synadene for the Convent of the Mother of God *Bebaia Elpis* in Constantinople, ed. Hippolyte Delehaye, *Deux typica byzantins de l'époque des paléologues* (Brussels, 1921), 18-105.

Black Mountain: Regulations of Nikon of the Black Mountain, ed. Vladimir Beneshevich, *Taktikon Nikona Chernogortsa* (Petrograd, 1917), 22-67.

Blemmydes: *Typikon* of Nikephoros Blemmydes for the Monastery of the Lord Christ-Who-Is at Ematha near Ephesos, ed. August Heisenberg, *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina* (Leipzig, 1896), 93-99.

Charsianeites: Testament of Patriarch Matthew I for the Monastery of Charsianeites dedicated to the Mother of God *Nea Peribleptos*, ed. I. M. Konidares and K. A.

---

[24] For the *Evergetis* monastery, see *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, ed. Margaret Mullett and Anthony Kirby (Belfast, 1994); parallels in the Rule to Evergetian *typika* will be found below in the Commentary.

Manaphes, "*Epiteleutios boulesis kai didaskalia* tou oikoumenikou patriarchou Matthaiou A' (1397-1410)," *EEBS*, 45 (1981-82), 462-515.

Choumnos: Rule and Testament of Makarios Choumnos for the *Nea Mone* of the Mother of God in Thessaloniki, ed. V. Laurent, "Écrits spirituels inédits de Macaire Choumnos (+ ca. 1382), Fondateur de la 'Nea Moni' à Thessalonique," *Hellenika*, 14 (1955), 40-86.

Christodoulos: Rule, Testament and Codicil of Christodoulos for the Monastery of St. John the Theologian on Patmos, ed. Fr. Miklosich and Ios. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, vol. 6 (Vienna, 1890), 59-90.

Evergetis: *Typikon* of Timothy for the Monastery of the Mother of God *Evergetis*, ed. Paul Gautier, "Le typikon de la Théotokos Évergétis," *REB*, 40 (1992), 5-101.

Heliou Bomon: *Typikon* of Nikephoros *Mystikos* for the Monastery of the Mother of God *ton Heliou Bomon* or *Elegmon*, ed. Aleksei Dmitrievsky, *Opisanie liturgicheskikh rykopisei*, vol. 1: *Typika*, part 1 (Kiev, 1895), 715-69.

Kecharitomene: *Typikon* of Empress Irene Doukaina Komnena for the Convent of the Mother of God *Kecharitomene* in Constantinople, ed. Paul Gautier, "Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè," *REB*, 43 (1985), 5-165.

Kellibara I: *Typikon* of Michael VIII Palaiologos for the Monastery of St. Demetrios of the Palaiologoi-Kellibara in Constantinople, ed. Henri Grégoire, "Imperatoris Michaelis Palaeologi de vita sua," *Byzantion*, 29-30 (1959-60), 447-76.

Kellibara II: *Typikon* of Andronikos II Palaiologos for the Monastery of St. Demetrios-Kellibara in Constantinople, ed. Ph. Meyer, "Bruckstücke zweier *typika ktetorika*", *BZ*, 4 (1895), 45-58.

Kosmosoteira: *Typikon* of the *Sebastokrator* Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God *Kosmosoteira* near Bera, ed. L. Petit, "Typikon du monastère de la Kosmosoteira près d'Aenos (1152)," *IRAIK*, 13 (1908), 17-75.

Lips: *Typikon* of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople, ed. H. Delehaye, *Deux typica byzantins de l'époque des paléologues* (Brussels, 1921), 106-36.

Machairas: Rule of Neilos, bishop of Tamasia, for the Monastery of the Mother of God of Machairas in Cyprus, ed. I. Tsiknopoullos, *Kypriaka Typika* (Nicosia, 1969), 3-68.

Mamas: *Typikon* of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople, ed. S. Eustratiades, "Typikon tes en Konstantinoupolei mones tou hagiou megalomartyros Mamantos," *Hellenika*, 2 (1928), 256-314.

Manuel II: *Typikon* of Manuel II Palaiologos for the Monasteries of Mount Athos, ed. Denise Papachyssanthou, *Actes du Prôtaton* (Paris, 1975), 254-61.

Menoikeion: *Typikon* of Joachim, metropolitan of Zichna, for the Monastery of St. John the Forerunner on Mount Menoikeion near Serres, ed. André Guillou, *Les archives de saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée* (Paris, 1955), 161-76.

Neilos Damilas: Testament and *Typikon* of Neilos Damilas for the Convent of the Mother of God *Pantanassa* at Baionaia on Crete, ed. S. Pétridès, "Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400)," *IRAIK*, 15 (1911), 92-111.

Neophytos: Testament of Neophytos for the Hermitage of the Holy Cross near Ktima in Cyprus, ed. Ioannis Tsiknopoullos, *Kypriaka Typika* (Nicosia, 1969), 71-104.

Pakourianos: *Typikon* of Gregory Pakourianos for the Monastery of the Mother of God *Petritzonitissa* in Bachkovo, ed. Paul Gautier, "Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos," *REB*, 42 (1984), 5-145.

Pantokrator: *Typikon* of Emperor John II Komnenos for the Monastery of Christ *Pantokrator* in Constantinople, ed. Paul Gautier, "Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator," *REB*, 32 (1974), 1-145.

Phoberos: Rule of John for the Monastery of St. John the Forerunner of *Phoberos*, ed. A. I. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae* (St. Petersburg, 1913), 1-88.

Prodromos: Testament of Neilos for the Monastery of St. John the Forerunner (*Prodromos*) on Mount Athos, ed. Nicolas Oikonomides, *Actes de Docheiariou* (Paris, 1984), 133-38.

Roidion: *Typikon* of Nikon of the Black Mountain for the Monastery and Hospice of the Mother of God Roidion, ed. Vladimir Beneshevich, *Taktikon Nikona Chernogortsa* (Petrograd, 1917), 68-80.

Skoteine: Testament of Maximos for the Monastery of the Mother of God at Skoteine near Philadelphia, ed. Manuel Gedeon, "Diatheke Maximou monachou ktitoros tes en Lydia mones Kotines (1247)," *Mikrasiatika Chronika*, 2 (1939), 263-91.

Theodore Studites: Testament of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople, ed. J.-P. Migne, PG, 99, cols. 1813-24.

Tzimiskes: *Typikon* of Emperor John Tzimiskes, ed. Denise Papachyssanthou, *Actes de Prôtaton* (Paris, 1975), 202-15.

* * *

Heading. The prescriptions for the reading of the Rule are repeated below in [8].

[1] Importance of renunciation and obedience: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), No. 1755.

Submission without question to the superior; see also *Regestes*, Nos. 1657, 1659.

Life with no possessions: see also *Regestes*, Nos. 1651, 1755; Pachymeres, *De Michaele et Andronico* (see note 3 above), vol. 2: 148-49.

Obedience to the shepherd: see also Laurent, *Regestes*, Nos. 1615, 1617, 1618.

Obligation to make confession: see also *Evergetis*, Chs. 7, 15 (pp. 29-33, 57); *Kosmosoteira*, Ch. 16 (pp. 30-31); *Phoberos*, Chs. 14, 35 (pp. 25-27, 52-53); *Mamas*, Ch. 29 (p. 284); *Heliou Bomon*, Ch. 29 (pp. 745-46); *Machairas*, Chs. 50, 141 (pp. 25-26, 55); *Menoikeion*, Ch. 13 (p. 170).

Rejection of family connections and personal friendship: see also Laurent, *Regestes*, Nos. 1590, 1658, 1755; *Theodore Studites*, Chs. 3, 8 (cols. 1817, 1820); *Tzimiskes*, Ch. 14 (p. 212); *Ath. Typikon*, 112-13; *Evergetis*, Ch. 18 (pp. 61-63); *Mamas*, Ch. 44 (pp. 294-95); *Heliou Bomon*,

Ch. 43 (pp. 756-57); *Machairas*, Ch. 146 (p. 57); *Manuel II*, Ch. 10 (p. 260).

[2] God-fearing shepherd: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), Nos. 1590, 1601; *Christodoulos*, Ch. 3 (pp. 60-61); *Machairas*, Chs. 7, 11 (pp. 11, 12); *Skoteine*, p. 273; *Neophytos*, Ch. 4 (pp. 75-76); *Prodromos*, p. 135; *Charsianeites*, p. 474.

[3] Shepherd must have correct belief in Trinity: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), No. 1718 (= Talbot, *Correspondence* [see note 1 above], No. 83); *Auxentios*, p. 774.

Importance of continence, fasting, and prayer: see also Laurent, *Regestes*, Nos. 1640, 1651.

[4] Offices not to be neglected: see also *Choumnos*, pp. 67, 82; *Neilos Damilas*, p. 103; *Bebaia Elpis*, Ch. 59 (p. 51); and *Charsianeites*, pp. 508-09.

Proper deportment at services: see also *Ath. Rule*, p. 136; and *Blemmydes*, Ch. 13 (p. 98).

Dietary rules and refectory procedures: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), Nos. 1640, 1736, 1776; Pachymeres, *De Michaele et Andronico* (see note 3 above), vol. 2: 148-49, 618; Theoktistos, *Vita Athanasii* ed. Delehaye (see note 2 above), Chs. 15-16, 27 (pp. 58-61, 71); *Evergetis*, Ch. 9 (pp. 33-39); *Kecharitomene*, Ch. 40 (p. 89); *Kosmosoteira*, Ch. 21 (pp. 32-33); *Phoberos*, Ch. 21 (pp. 38-39); *Mamas*, Ch. 17 (pp. 273-74); *Heliou Bomon*, Ch. 17 (pp. 732-74); *Machairas*, Chs. 61-62 (pp. 31-32); and *Menoikeion*, Ch. 8 (pp. 168-69).

No one to leave the table: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), No. 1618.

Same food and drink for all: see also Laurent, *Regestes*, Nos. 1590, 1596; *Evergetis*, Ch. 26 (p. 69), *Kecharitomene*, Ch. 56 (p. 107); *Kosmosoteira*, Ch. 53 (p. 45); *Phoberos*, Ch. 45 (p. 59); *Mamas*, Ch. 34 (pp. 287); *Heliou Bomon*, Ch. 33 (pp. 748); *Machairas*, Ch. 106 (p. 47).

Thanksgiving to the provider of the food: cf. *Evergetis*, Ch. 10 (p. 41).

No disorderly voices or laughter: see also *Evergetis*, Ch. 4 (p. 21); *Kosmosoteira*, Ch. 13 (p. 28); *Phoberos*, Ch. 9 (pp. 20-21); *Mamas*, Ch. 47 (pp. 298); *Heliou Bomon*, Ch. 46 (p. 761); and *Machairas*, Ch. 31 (p. 19).

No women allowed inside: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), Nos. 1747, 1776; *Theodore Studites*, Ch. 16 (col. 1820); *Evergetis*, Ch. 39 (p. 83); *Pakourianos*, Ch. 23 (pp. 103-05); *Christodoulos*, Ch. 10 (p. 65); *Pantokrator*, p. 61; *Kosmosoteira*, Ch. 84, (pp. 60-61); *Phoberos*, Ch.

55 (p. 74); *Mamas*, Ch. 27 (pp. 282-83); *Heliou Bomon*, Ch. 27 (pp. 743-44); *Machairas*, Ch. 115 (p. 50); and *Menoikeion*, Ch. 14 (p. 170).

No sworn associations or drinking parties: see also *Evergetis*, Ch. 9, (p. 37); *Kosmosoteira*, Ch. 23 (p. 34); *Phoberos*, Ch. 22 (p. 40); *Kellibara II*, pp. 45-46; and *Menoïkeion*, Ch. 22 (p. 174).

Fast days not to be broken to celebrate movable feasts: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), Nos. 1651, 1776; *Black Mountain*, Ch. 53 (pp. 44-45), but cf. Ch. 48 (p. 43); *Phoberos*,Ch. 17 (p. 28).

Superior's care for the sick: see also *Evergetis*, Ch. 41 (p. 87), *Kecharitomene*, Ch. 57 (pp. 107); *Kosmosoteira*, Ch. 61 (pp. 49-50); *Phoberos*, Ch. 56 (pp. 74-75); *Mamas*, Ch. 34 (pp. 287-288); *Heliou Bomon*, Ch. 33 (p. 749); *Machairas*, Chs. 107-8 (p. 47); *Lips*, Chs. 33-35 (pp. 124-25); *Bebaia Elpis*, Ch. 90 (p. 70); and *Charsianeites*, p. 485.

[5] No appointments in exchange for gifts: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), Nos. 1590, 1615, 1740.

No theft of monastic property: see also *Evergetis*, Ch. 42 (p. 89); *Kecharitomene*, Ch. 78 (p. 135); *Kosmosoteira*, Ch. 57, (p. 47); *Phoberos*, Ch. 59 (p. 84); *Mamas*, Ch. 46 (p. 296); *Heliou Bomon*, Ch. 45 (p. 759); and *Menoikeion*, Ch. 20 (p. 173).

No distributions to friends or relatives: see also Laurent, *Regestes* No. 1694 (= Talbot, *Correspondence* [see note 1 above], No. 48); *Evergetis*, Ch. 18 (61-63); *Phoberos*, Ch. 37 (p. 56); *Mamas*, Ch. 44 (pp. 294-95); and *Heliou Bomon*, Ch. 43 (pp. 756-57); *Machairas*, Ch. 146 (p. 57).

Superior not to administer finances alone: see also Laurent, *Regestes*, No. 1678 (= Talbot, *Correspondence*, No. 16); *Theodore Studites*, Ch. 22 (col. 1821); *Ath. Typikon*, p. 113; *Mamas*, Ch. 48 (p. 302); and *Heliou Bomon*, Ch. 48 (p. 767).

[6] No unnecessary departures from the monastery: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), Nos. 1607, 1640; Gregoras, *Byzantina historia* (see note 3 above), vol. 1:.182; Theoktistos, *Vita Athanasii*, ed. Delehaye (see note 2 above), Ch. 5 (pp. 50-51); *Theodore Studites*, Ch. 10 (col. 1820); *Ath. Typikon*, p. 113; *Mamas*, Ch. 24 (pp. 280-81); *Heliou Bomon*, Ch. 24 (p. 741); *Machairas*, Ch. 123 (p. 52); *Neophytos*, pp. 93, 100; *Bebaia Elpis*, Ch. 9 (p. 24-25); *Manuel II*, Ch. 5 (p. 259).

[7] No enrollment of monks for gain: see also *Ath. Typikon*, p. 119; *Choumnos*, pp. 78-79; and *Charsianeites*, p. 491.

No one to be expelled for poverty; for lifetime maintenance elsewhere, see *Mamas*, Ch. 33 (p. 287); *Heliou Bomon*, Ch. 36 (p. 751); *Kellibara II*, p. 47; *Bebaia Elpis*, Ch. 91 (p. 70).

Remorse and penance necessary for tonsure: for confession at tonsure, see also *Evergetis*, Ch. 7 (p.33); *Kosmosoteira*, Ch. 18 (p.32); *Phoberos*, Ch. 15 (p. 26); and *Machairas*, Ch. 53 (p. 28).

Obligation to seek out monks who flee: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), Nos. 1590, 1618, 1723 (= Talbot, *Correspondence* [see note 1 above], No. 91), 1780; *Neophytos*, p. 79, cf. p. 100; and *Manuel II*, Ch. 8 (p. 259).

[8] Vows at tonsure to be read at beginning of month: see also the Heading above; *Christodoulos*, Ch. 26 (p. 78); *Machairas*, Ch. 60 (pp. 30-31); and *Neophytos*, pp. 98-99.

Rule to be read in the middle of the month; see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), Nos. 1596, 1755; *Evergetis*, Ch. 43 (p. 91); *Machairas*, Ch. 167 (pp. 63); *Auxentios*, pp. 787-88; *Lips*, Ch. 8 (pp. 114-15); *Neophytos*, pp. 82-83; *Bebaia Elpis*, Ch. 120 (pp. 82-83); *Menoikeion*, Ch. 9 (pp. 168-69); and *Charsianeites*, p. 505.

[9] Patriarch is the steward of souls; for the acknowledgement of patriarchal rights elsewhere, see *Roidion*, Ch. 1 (p. 68); *Pantokrator*, p. 69; *Kosmosoteira*, Chs. 4, 111 (pp. 21-22, 71); *Phoberos*, Chs. 33, 35, 50 (p. 51, 53, 62); *Mamas*, Chs. 1, 29 (pp. 263, 284); *Heliou Bomon*, Chs. 1, 29, 48 (pp. 720, 745-46, 767); *Kellibara I*, Ch. 15 (pp. 469-71); *Lips*, Ch. 1 (pp. 107); *Bebaia Elpis*, Ch. 26 (pp. 33-34); and *Charsianeites*, pp. 506.

Superior and his flock to report on one another to the patriarch: see also Laurent, *Regestes* (see note 4 above), No. 1596, cf. 1601.

Timothy S. Miller
Department of History
Salisbury State University
Salisbury, Maryland 21801-6837
U.S.A.

John Thomas
Walnut Creek, California
U.S.A.

Osvaldo Raineri

Atti di Abba Antonio
(ms. etiopico Conti Rossini 11, 5)

INTRODUZIONE

Gli Atti di abba Antonio (*Gadla Enṭones* o *Enṭonyos*[1]), maestro spirituale di Samuele di Dabra Hāllēluyā[2] (Axum, Tigrè), secondo le segnalazioni degli studiosi[3], si trovano in quello stesso monastero, dove il santo monaco morì e fu sepolto al tempo del sovrano etiopico Sayfa Ar'ād (1344-1372 A.D.). L'Accademia Nazionale dei Lincei invece, fondo Conti Rossini 11, 5 (ff. 64r-74r), possiede un "estratto dal «ghedlì dell'Abba Antonios» che si conserva nel convento di «Halelò» («Haleluja») nella regione dell'«Addis Arbaate» a sud del Mareb. Esso riproduce il detto «ghedlì» omettendone però i brani di interesse puramente religioso"[4]. Nel presente articolo pubblico integralmente tale "estratto", in *ge'ez*, copiato dallo stesso C. Conti Rossini, facendolo precedere da un mio riassunto del testo che sarà accompagnato da alcune note e osservazioni.

RIASSUNTO DELLA VITA DI ANTONIO[5]

Gli Atti di Antonio, i quali [f. 64r] si leggono il 3 del mese di *tāḫśāś*[6], narrano che nella terra del Seraè[7] viveva un uomo senza timor di Dio, di nome

---

[1] S. Strelcyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l'Accademia Nazionale dei Lincei. Fonds Conti Rossini et fonds Caetani 209, 375, 376, 377, 378*, Roma 1976 (= Strelcyn, *Lincei*), pp. 33-36.

[2] G. Colin, *Vie de Sāmu'ēl de Dabra Hāllēluyā*, CSCO 519/520 SAe 93 (T)/94 (V), Louvain (= Colin, *Sāmu'ēl*).

[3] Oltre a Strelcyn, *Lincei*, *l.c.*, v. Kinefe-Rigb Zelleke, "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions", *Journal of Ethiopian Studies*, 13/2, 1975, p. 69, n° 45.

[4] Strelcyn, *Lincei*, p. 33.

[5] Non conosco copie del sinassario etiopico che contengano la commemorazione del santo.

[6] Corrispondente al 27/28 novembre secondo il calendario giuliano e al 10/11 dicembre secondo quello gregoriano.

[7] Distretto del Tigrè, a nord del Marèb.

Ṭerita Egzi', originario di Gabelē[8], il quale ebbe, dalla sua sposa Makbeyu, un figlio, cui posero nome Amanku Egzi'. Sua madre portò il ragazzo da un sacerdote affinché lo istruisse, nonostante la dura e violenta opposizione del padre, il quale avrebbe voluto che Amanku Egzi' si addestrasse nel maneggio delle armi. Terminata l'istruzione d'uso, il giovanetto udì una voce dal cielo che lo chiamava per nome, ordinandogli di andare dal metropolita per ricevere il diaconato, ciò che avvenne per le mani del vescovo Yā'qob (1320 A.D.), appena giunto in Etiopia da Alessandria. [f. 65r] Makbeyu fu lieta per l'ordinazione del figlio, mentre il marito lo avrebbe piuttosto preferito morto. Amanku Egzi' in seguito celebrò le nozze, predisposte dai genitori, durante le quali suo padre morì. Accadde poi che Amanku Egzi', cui era stata rapita la sposa nel corso di una razzia, si ritirò presso il monaco Iyeṣanano Egzi'[9], il quale lo rivestì con il cingolo monastico, conferendogli, verosimilmente nello stesso tempo, il nome religioso di Antonio con il quale il santo è in seguito chiamato. In quel tempo vi erano pochi monaci in Etiopia,[10] e Iyeṣanano Egzi' aveva ricevuto l'abito monacale dal *pāpās*[11] Atanasio.[12] "Quanto a quel *pāpās*, si era fatto monaco nel monastero di Abba Macario, primogenito (spirituale) di Antonio il Grande. Ecco dunque che la luce di Antonio rifulse in Alessandria e illuminò l'Etiopia".

Un giorno Antonio, saputo che sua madre aveva bisogno di assistenza, la portò con sé, costruendole una dimora presso il monastero dei monaci di Ba'āta Ṣedq, ma più tardi, in seguito al pericolo di razzie, la trasferì, insieme a un'altra anziana sola, in una località più sicura.

[f. 66r] Passato il pericolo, e ricondotte le due donne alle loro case, Antonio ricevette la benedizione di sua madre, che, dopo avergli predetto una numerosa discendenza spirituale tale da rendere grande il suo nome in Etiopia, morì in bella vecchiezza. Rimasto solo, il santo monaco dedito all'ascesi, dopo essere stato ordinato sacerdote, conobbe in visione che il suo maestro Iyeṣanano Egzi' era ammalato, si recò quindi da lui e lo assistette

---

[8] Cfr. "Gabalā, Gabolā" o "Gabula, vill. dell'Efrata": C. Conti Rossini, "Catalogo dei nomi propri dell'Etiopia", etc., Estratto dagli *Atti del primo Congresso Geografico italiano*, Genova 1892, p. 26.

[9] La genealogia monastica pubblicata da C. Conti Rossini [Bibliografia. R. De Santis, "Il Gadla Tādēwos di Dabra Bārtārwā...", *RSE*, 3/3, 1943 (= Conti Rossini, "Tādēwos"), pp. 338-40] presenta questo monaco nella seguente successione: Antonio - Macario - Pacomio - Libānos - Adḫāni - Oṣ - Be'sē Salām - Palāndes - Qebu' Egzi' - Atenātēwos - Yesḥaq di Tāhitā - Iṣanano Egzi' - Enṭonyos di Dāmbā Tāmbuk - Sāmu'ēl di Hāllēluyā".

[10] Cfr. Colin, *Sāmu'ēl*, p. 7.

[11] Titolo solitamente usato per un metropolita o un vescovo, ma anche per un presbitero: cfr. A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Lipsia 1865, s.v.

[12] Con questo nome vi è solo un metropolita d'Etiopia († 1876), quindi ritengo che il personaggio qui indicato sia Atenātēwos il quale, secondo la genealogia monastica sopra citata a nota 9, precede di due generazioni Iyeṣanano Egzi'.

fino alla morte. In seguito cominciò a dare l'abito monastico agli aspiranti alla vita religiosa che venivano da lui. [f. 67r] Prima di lui nessuno aveva edificato monasteri in quel paese[13], ed egli divenne il nuovo Antonio dell'Etiopia. All'invito del governatore del Cohaìn[14] a prendere il "luogo" del suo maestro, Antonio ritenne che quella terra fosse troppo ricca per la vita monastica, sebbene i suoi discepoli, specialmente l'anacoreta Romānos, fossero favorevoli ad accettare l'offerta, soprattutto in prospettiva del banchetto d'uso per la celebrazione dei riti funebri del loro stesso abate. Antonio tuttavia predisse che la sua sepoltura avrebbe avuto luogo in Dabra Hāllēluyā, luogo allora disabitato, ma un giorno fiorente monastero.

Accadde una volta che il governatore del Seraè Warāsina Egzi'[15], durante una razzia, fece prigionieri molti cristiani che non volle liberare, nonostante la richiesta in tal senso di Antonio, il quale, lasciato allora il Seraè, andò nella terra di 'Āsem, dove costruì un monastero nel luogo chiamato Da'ero[16]. [f. 68r] Gli Atti del santo narrano quindi alcuni prodigi da lui operati. Un prepotente, che aveva arato indebitamente la terra del convento e schernito Antonio il quale lo aveva rimproverato a questo riguardo, "morì di mala morte". Un monaco, richiamato perché teneva una vacca sulla porta del monastero, restituì per protesta il cingolo monastico ad Antonio, ma cadde gravemente ammalato. Un altro monaco, al quale si era inaridita la mano per aver distribuito ai confratelli razioni di cibo grandi o piccole a suo piacimento, [f. 69r] fu risanato da Antonio. Il monaco Eliseo, che incurante dei richiami del santo si intratteneva con le monache, morì senza ravvedersi. Un prete vanitoso, discepolo di Antonio, rifiutò l'invito del superiore a lavorare la campagna, ma per punizione divenne maleodorante come un caprone.

"E in seguito migrò di là e acquistò il luogo di Dāmbā Tambuk[17], e (vi) si radunarono molti monaci, più numerosi di prima. E andò da lui anche il padre nostro Samuele", al quale Antonio concesse poi di trasferirsi in Dabra Hāllēluyā. [f. 70r] Quindi il santo fece un monastero per i monaci e uno per le monache, e proibì a tutti i religiosi di visitare l'altro monastero se non con un suo permesso scritto. Accadde poi che la peste colpì tutte le monache che

---

[13] Cfr. Colin, *Sāmu'ēl*, p. 7.

[14] Nell'Eritrea.

[15] "Uarasina Egzi' ... (nota 1) Personaggio storico, di cui parlano gli Atti d'Ewosṭātēwos ... governatore del Seraé, fiorito nella seconda metà del regno di 'Amda Ṣyon (1314-1343)...": C. Conti Rossini, "Studi su popolazioni dell'Etiopia", *RSO*, 4 (1912) (= Conti Rossini, "Studi"), p. 633; cfr. Id., "Tādēwos", p. 337.

[16] A nord di Adua vi sono le località di Darò Teclè e di Mai Darò, una delle quali potrebbe essere in relazione con il nome del monastero di Antonio (v. Colin, *Sāmu'ēl*, pp. vii-viii).

[17] Antonio, nella "Storia delle generazioni dei monaci" di cui sopra alla nota 9, è denominato Enṭonyos di Dāmbā Tāmbuk.

avevano trasgredito l'ordine di Antonio, "e non rimase che una casa di quelle che avevano osservato il comando del padre nostro".

Il capo del Seraè Gabra Krestos[18] depredò e imprigionò Gwāsāna Egzi', un fedele stimato e amato da Antonio il quale ne chiese la liberazione. Al rifiuto di quel capo, il santo, dopo aver bagnato con la sua saliva le catene del prigioniero, fece ritorno al suo monastero. Il giorno dopo fu raggiunto da quel fedele, il quale raccontò ad Antonio come era riuscito a fuggire perché le sue catene si erano sciolte.

[f. 71a] Alcuni forestieri rubarono e vendettero l'asino del convento di Antonio, ma la bestia scappò con il suo carico e tornò al monastero. In seguito si presentarono dei viandanti per riprendere l'animale, affermando di esserne i proprietari, ma i monaci li trattennero chiedendo loro un garante per quanto asserivano. Nonostante essi non fossero in grado di soddisfare la richiesta, Antonio li lasciò andare con le loro cose.

[f. 72r] Durante una carestia, venne a mancare il grano nella dispensa del monastero; Antonio la benedisse e ci fu cibo per i monaci e i pellegrini fino al tempo della nuova messe. Simile prodigio fu operato dal santo sul recipiente della bevanda. Accadde una volta che vennero rubati i paramenti sacri. Antonio, conoscendo il colpevole, radunò la comunità, invitando il responsabile a rimettere al suo posto il mal tolto; ma poiché il suo invito non venne accolto, comandò che si andasse nella cella di tale monaco, nella quale furono ritrovati i paramenti.

Un giorno il re Sayfa Ar'ād invitò il santo a corte e si intrattenne con lui a lungo. [f. 73r] Avrebbe voluto condurlo con sé nello Sciòa, ma al rifiuto di Antonio, il sovrano concesse al suo monastero un feudo di terra fertile. Antonio amava stare nella chiesa chiamata Dadabā; quanto a Dabra Hāllēluyā, vi fu pure edificata una grande chiesa ad opera di Samuele. Il santo però continuava a vivere nel suo monastero, finché si ammalò. [f. 74r] Basilio[19] dell'eremo di Wāli disse che il 19 *ḥamlē*[20] gli angeli portarono il pane dal cielo ad Antonio che ne mangiò, rifiutando da allora ogni cibo terreno per 4 mesi e 22 giorni. Si radunarono allora da ogni dove i suoi discepoli, che, su richiesta del santo, indicarono Samuele come suo successore. "E dopo nominò il padre nostro Samuele maestro sopra tutti e li benedisse. E allora il padre nostro Samuele prese il padre nostro Antonio e lo portò sul suo giaciglio e lo condusse a Dabra Hāllēluyā, e morì là, e la sua anima

---

[18] "...Gabra Krestos figlio di Bag'a Ṣyon, prefetto del Seraè...": Conti Rossini, "Studi", p. 636; cfr. Id., "Tādēwos", p. 337.

[19] Cfr. Colin, *Sāmu'ēl*, p. 24: il Signore annunzia a Samuele che avrebbe imposto l'abito monastico a cinque giovani, tra cui uno di nome Basilio.

[20] Corrispondente al 13 luglio del calendario giuliano e al 23-25 luglio di quello gregoriano.

ritornò nella mani del suo Creatore",[21] presumibilmente il 3 *tāḫśāś*, giorno in cui si leggono gli Atti del santo.

ANTONIO E IL SUO DISCEPOLO SAMUELE DI DABRA HĀLLĒLUYĀ: PRECISAZIONI CRONOLOGICHE

Gli Atti di Antonio, almeno nel nostro "estratto", non dicono nulla a riguardo dell'anno della morte del santo, avvenimento che, sia pure indirettamente, viene invece circoscritto cronologicamente dalla Vita di Samuele.

La morte di Samuele "ebbe luogo il 26 del mese di *ḥamlē*, il 35° anno di misericordia, sotto il regno di Sayfa Ar'ād [1344-1372 A.D.], il padre del re Davide... Il numero degli anni è di 432 dopo che regnò il nostro re Sayfa Ar'ād e dopo che morì il nostro padre Samuele, fino all'anno di regno del nostro re Takla Giyorgis".[22] Tenuto conto che Takla Giyorgis regnò, sia pure in modo discontinuo, dal 1779 al 1800 A.D., ne consegue che Samuele sia morto tra il 1347 (1779-432=1347) e il 1368 (1800-432=1368)[23]. Per una maggiore precisazione dell'anno della morte di Samuele, proporrei la seguente lettura del citato "35° anno di misericordia". Se si computa l'era di misericordia in cicli giubilari di 49 anni[24], detto 35° anno apparterrebbe al 28° giubileo, equivalente all'anno 1358 E.E. (49 x 27 = 1323 + 35 = 1358). Il 26 *ḥamlē* 1358 a sua volta corrisponde al 20 luglio 1366 A.D. Inoltre, aggiungendo al 1366 il menzionato numero di anni 432, si ottiene 1798, anno in cui il re Takla Giyorgis era ancora in vita.

Antonio, ancora valido, come narrano i suoi Atti [f. 72v], godette della stima e dei favori di Sayfa Ar'ād. Ora, poiché il suo discepolo Samuele, che aveva seppellito il maestro, come si è visto [f. 74v][25], morì durante il regno dello stesso sovrano, ne consegue necessariamente che anche Antonio sia morto regnante Sayfa Ar'ād [1344-1372 A.D.], e, assai verosimilmente, intorno alla metà del suo regno.

---

[21] Cfr. Colin, *Sāmu'ēl*, p. 25.

[22] *Ibid.*, p. 47.

[23] Cfr. *Ibid.*, p. 47, nota 9.

[24] Cfr. O. Neugebauer, *Ethiopic Astronomy and Computus*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1979, p. 172.

[25] Cfr. Colin, *Sāmu'ēl*, p. 25.

ANTONIO E GLI "ATTI DI BANĀDLEWOS (1303-1400)"[26]

Banādlewos (varianti: Banalyos, Menadilòs), sacerdote di Bēta Abbā Garimā, si fece monaco in Dabra Māḥago, "il luogo di abba Antonio... E quando il padre nostro Antonio conobbe le sue (di B.) astinenze, gli disse: 'Perché tormenti in tal modo il tuo corpo?'. E il nostro padre gli rispose: 'Conseguirò forse un po' di perdono per i miei peccati?'. E in quel giorno si intrattennero conversando delle grandezze del Signore. E abba Antonio era giusto in tutte le sue vie e i comandamenti del Signore. Ma la gente cattiva lo oltraggiava e gli diceva: 'Esci dalla nostra terra, o stregone'. E sorrise e glorificò il Signore. E quella gente cattiva si prostrò ai piedi di abba Antonio affinché facesse scendere per essi la pioggia. E dopo disse loro: 'Andate alle vostre case in pace'. E abba Antonio pregò il Signore, affinché facesse scendere la pioggia dal cielo. E in quel giorno piovve molta pioggia in virtù della preghiera di abba Antonio". In seguito Banādlewos si recò nell'eremo di Barakā. Il re 'Amda Ṣeyon (1314-1344) ricorse alle sue preghiere per vincere i propri nemici. Banādlewos, che era favorevole all'osservanza del sabato[27], si stabilì poi presso il Marèb, dove coltivò diversi alberi da frutto e costruì una chiesa. Per potervi celebrare la messa però, in mancanza degli altri sacerdoti richiesti per il rito, i quali scarseggiavano sempre più dopo la morte del metropolita Salāmā (1348-1388), egli ottenne dal patriarca Matteo (1378-1408) di poter officiare solo con tre o quattro diaconi. Al tempo dell'abate Antonio, i monaci di Hāllēluyā, invidiosi del santo, devastarono le sue piante, cosicché Badādlewos si trasferì, con i discepoli Bartolomeo e Andrea, nello Scirè. Morì il 18.4.1400 A.D., all'età di 97 anni e 3 mesi.

Gli Atti di questo santo danno il nome di Dabra Māḥago a uno dei monasteri fondati da Antonio che inoltre è chiamato abate di Dabra Hāllēluyā. Quest'altro monastero, come si è visto nei paragrafi precedenti, fu aperto e retto da Samuele, discepolo di Antonio, che prima di morire lo nominò suo successore e volle essere sepolto nello stesso Dabra Hāllēluyā.

---

[26] L'originale degli Atti, di cui possiedo copia su ms. cartaceo e che saranno pubblicati prossimamente in *PO*, si conservano a Gunde Gundiè: cfr. A. Mordini, "Il convento di Gunde Gundiè", *RSE*, 12 (1953) 42, 50; G. Ellero, "I conventi dello Scirè e le loro leggende", *Bollettino della R. Società Geografica Italiana*, 76 (1939) 840.

[27] Di tale osservanza, in ambito non appartenente "al ciclo eustatiano", parlano anche gli Atti di Tādēwos: v. Conti Rossini, "Tādēwos", p. 337.

TESTO ETIOPICO DEL "GADLA ENṬONYOS"[28]

* ተቃሕዎቶ (!) : ለእንጦንስ : አቡነ : ዘይትነበብ : አመ : ፲ : ለታኅሣሥ ። ኮነ : እንከ : ሀሎ : ፩ : በእሲ : በምድረ : *ሰራዌ : ዘስሙ : ጥሪተ : እግዚእ : ሀገሩሰ : ዘትካት : ብሔረ : ምስራቅ : ዘስሙ : ገብሴ : ወእኩይ : ውእቱ : ብእሲሁ : ወአልቦቱ : ፍርሃተ : እግዚአብሔር : ውስተ : ልቡ ። ወእምዝ : አውሰበ : ብእሲተ : ኄርተ : እንተ : ስማ : መክብዩ : ፈራሂተ : እግዚአብሔር : ወተወካፊተ : ጻድቃን : ወመፍቀሪተ : ጾም : ወጸሎት ። ወእምዝ : ወለደ : ወሰመ ይዎ : ስሞ : አመንኩ : እግዚእ : ወሐፀነቶ : እሙ : ሠናየ : ሕፅነተ ። ወተፈሥ ሐ : በእንቲአሁ : አቡሁ : ወእሙ ። እሙሰ : መክብዩ : ቡርክት : ወሰደቶ : ለወልዳ : ኀበ : ካህን : ከመ : ይትመሀር : ወሶበ : *ሰምዓ : አቡሁ : ኀዘነ : ፈድፋ ደ : ጸሊአ : ትምህርተ : እስመ : ብእሴ : ቀትል : ውእቱ ። እመሰ : ትወስዶ : በኅ ቡእ : * ለወልዳ : ከመ : ይትመሀር : ለመምህሩሰ : ትወስድ : ሎቱ : መብልዓ : ወመስቴ : አልባስኒ : በኅቡእ : ከመ : ኢያእምር : አቡሁ : እስመ : ይጸልእ : ሎቱ : ትምህርተ : በከመ : ንቤ : ቀዳሚ ። ወአሐተ : ዕለተ : ረከቦ : እንዘ : ይትመ ሀር : ወተቈጥዓ : ወሐነቆ : ለሕፃን : ወጠወዮ : በኃፍረቱ : እንዘ : ይፈቅድ : ቀቲሎቶ : ወአድኃኖ : እግዚአብሔር : እምእደ : አቡሁ ። ዘንተሰ : ዘገብረ : አቡ ሁ : እንዘ : ይመስሎ : ዘያሤኒ : ሎቱ : እስመ : ኢየአምር : መጽሐፈ : ዘእንበለ : ክዓወ : ደም ። ወበእንተዝኬ : ጸልአ : ለወልዱ : ትምህርተ : ወይቤሎ : ገሃደ : ይኄይሰከ : ወልድየ : ተምህሮ : ኵናት : ወቀትል : ሕገ : አቡከ : ወአመተ : እግዚአብሔር : ትብል : ወልድየ : ይከውን : ካህነ : ወይዜክረኒ : * በቅድመ : እግዚአብሔር ። ወበፈቃደ : እግዚአብሔር : ፈጸመ : ትምህርተ : * ወተባሪኮ : ኀበ : እሙ ፤ ወእንዘ : የሐውር : በፍኖት : ሰምዓ : ቃለ : ዘይብል : አመንኩ : እግዚእ : አመንኩ : እግዚእ ። ወይቤ : ነየ : እግዚእየ ። ወይቤሎ : ሑር : ኀበ : ጳጳስ : ከመ : ትኩን : ዲያቆነ ። ወደንገፀ : ሶቤሃ : እንዘ : ይመስሎ : ነገረ : ምትሐት : ዘእምሰይጣን : እስመ : አልቦ : ጳጳስ : በውእቱ : መዋዕል ።

[f. 64r p.189b] [p. 190a] [f. 64v] [p. 190b] [p. 191a] [p. 191b]

ወካዕበ : ደገሞ : ቃለ : ወይቤሎ : ሑር : ኀበ : ጳጳስ : እስመ : ናሁ : መጽአ : እም : እለ : እስክንድርያ : ርቱዓ : ሃይማኖት : ዘስሙ : ያዕቆብ ። ወበሳኒታ : ተሰምዓ : ውስተ : ዅሉ : አህጉር : ምጽአተ : ጳጳስ ። ወሖሩ : ብዙሐንሕዝብ : ይትቀበልዎ : ውእቱሂ : ወልድ : ሖረ : ምስሌሆሙ ። ወአሜሃ : ተሰይመ : ዲያቆነ : በእደዊሁ : ለአባ : ያዕቆብ : እንዘ : ይወፅእ : በፍርሃት :* በከመ : ነገሮ : መልአክ ። ወሶበ : ገብአ : ከዊኖ : ዲያቆነ : ተፈሥሐት : እሙ ። አቡሁሰ : ኀዘነ : ወይቤ : እምሐየሶ : ለወልድየ : ሶበ : ሞተ : እምይኩን : ዲያቆነ ። ዘንተሰ : ዘተናገረ : አቡሁ : በንፍሐተ : ሰይጣን : ይቀንዕ : በአግብርተ : እግአብሔር ።

[f.65r; p.192a]

---

[28] I fogli si riferiscono al ms. Conti Rossini 11, 5, mentre le pagine al codice originario, da cui fu copiato il ms. qui pubblicato.

ወሶበ ፡ ሞእዎ ፡ ለባሕቲቱ ፡ ይሤወር ፡ በሰብእ ፡ ወይትፌየቶሙ ፡ በከመ ፡ ፈያታ ፡
ለሐዋን ። ወከማሁ ፡ ለዝንቱ ፡ ተፃብኦ ፡ ተሠዊሮ ፡ ውስተ ፡ ልበ ፡ አቡሁ ፡ ሶበ ፡
አእመረ ፡ ጸጋ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘሀሎ ፡ ላዕሌሁ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ መጽሐፍ ፡ ኀበ ፡
ሀሎ ፡ ሕንጻ ፡ ጽድቅ ፡ ህየ ፡ ይጸዓቁ ፡ አጋንንት ። ዳእሙ ፡ ኢይክልዎ ፡ ለዘተሐን
ጸ ፡ ዲበ ፡ ኰኵሕ ፡ ሃይማኖት ፡ ንግባእኬ ፡ ኀበ ፡ ቀዳሚ ፡ ነገር ፡ ወእምዝ ፡ ሶበ ፡
በጽሐ ፡ አምጣነዝ ፡ ውርዙት ፡ ሐጸዩ ፡ ሎቱ ፡ ብእሲተ ፡ ወገብሩ ፡ ሎቱ ፡ ከብካበ ።
ወበዕለተ ፡ መርዓሁ ፡ አመ ፡ አእተው ፡ ሎቱ ፡ ብእሲተ ፡ በይእቲ ፡ ሌሊት ፡ ሞተ ፡
አቡሁ ። ኀዘነ ፡ ውእቱ ፡ ወልድ ፡ በሞተ ፡ አቡሁ ፡ ፈቀደ ፡ ከመ ፡ ይፃእ ፡ እምቤተ ፡
መርዓ ። እሙሰ ፡ ቡርክት ፡ ትቤሎ ፡ ኢትፍራህ ፡ አወልድየ ፡ በእንተ ፡ ሞተ ፡
አቡከ ። እስመ ፡ በሕይወቱኒ ፡ ነበረ ፡ እንዘ ፡ ይፃረረከ ፡ ወይጸልእ ፡ ረባሐከ ።
ወዘንተ ፡ ብሂላ ፡ አብአት ፡ በድነ ፡ ምታ ፡ ውስተ ፡ ውሣጤ ፡ ቤታ ፡ ከመ ፡
ኢያእምሩ ፡ ሰብአ ፡ ከብካብ ፡ ወኢይኩን ፡ ላሐ ፡ በመርዓ ፡ ወልዳ ፡ ወአልቦ ፡
ዘአእመረ ፡ እስከ ፡ ሳኒታ ። ወሶበ ፡ ተፈጸመ ፡ ሕገ ፡ መርዓ ፡ ነገረት ፡ ለሰብእ ፡
ከመ ፡ ሞተ ፡ ብእሲሃ ፡ ወቀበርዎ ።

192b * ወእምድኅረ ፡ ሞተ ፡ አቡሁ ፡ መጽአ ፡ ውስተ ፡ ሀገሩ ፡ ጸባኢት ፡ ወተጼወ
ወት ፡ ብእሲቱ ፡ እንዘ ፡ መርዓት ፡ ይእቲ ፡ ዘእንበለ ፡ ያቅም ፡ ዲቤሃ ፡ ዘርአ ፤
ወተረፈ ፡ ባሕቲቱ ፡ ምስለ ፡ እሙ ፤ ዝንቱሰ ፡ ዘኮነ ፡ በፈቃደ ፡ እግዚአብሔር ፡
ከመ ፡ ያፍልሶ ፡ እምዓለም ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ዳዊት ፡ ዓፀደ ፡ ወይን ፡ አፍለስከ ፡
194a እምግብፅ ፤ ሰደድከ ፡ አሕዛበ ፡ ወተከልከ ፡ * ኪያሃ ፡ እስመ ፡ ግብጽ ፡ ይተረጐም ፡
በዓለም ፡ ዓፀደ ፡ ወይንሂ ፡ መምህራን ፡ እለ ፡ ይፈርዩ ፡ ዘበመንፈስ ። ወከመ ፡
ይትፈጸም ፡ ዝንቱ ፡ ዅሉ ፡ ሖረ ፡ ውእቱ ፡ ወልድ ፡ ከመ ፡ ይፍልስ ፡ እምዓለም ፡
ወይሑር ፡ ኀበ ፡ ምንዅስና ፡ ወተኃጥአ ፡ እምገጸ ፡ እሙ ፡ ወበጽሐ ፡ ኀበ ፡ ፩ ፡ መነ
ኮስ ፡ ዘይብልዎ ፡ ኢይጸነና ፡ እግዚእ ። ወአቅነቶ ፡ ቅናተ ፡ ምንዅስና ፡ ዘአበዊነ ፡
ቅዱሳን ፡ እንጦንስ ፡ ወመቃርስ ፡ ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ኀዳጣን ፡ መነኮሳት ፡
በኢትዮጵያ ፡ ለውእቱሰ ፡ መነኮስ ፡ ዘአልበሶ ፡ አትናቴዎስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘወፅአ ፡ በስ
ደት ። ውእቱሂ ፡ ጳጳስ ፡ መንኰሰ ፡ በደብረ ፡ አባ ፡ መቃርስ ፡ በዅሩ ፡ ለእንጦንስ ፡
ዘየዓቢ ። ናሁኬ ፡ አንጸብረቀ ፡ ብርሃኑ ፡ ለእንጦንስ ፡ በእለ ፡ እስክንድርያ ፡ ወአ
ጽደላ ፡ ለኢትዮጵያ ።

194b * ወእምዝ ፡ ሶበ ፡ ሰምዓ ፡ ግይርናሃ ፡ ለእሙ ፡ ተናዘዘ ፡ ኀበ ፡ መምህሩ ፡ ከመ ፡
ይፈንዎ ፡ ኀቤሃ ፡ ከመ ፡ ይትለአካ ፡ እስመ ፡ አልባ ፡ ወልድ ፡ ተባዕት ፡ ዘእንበሌሁ ፡
ወፈነዎ ፡ በሰላም ። ወበጺሖ ፡ ኀበ ፡ እሙ ፡ ነሥአ ፡ ወወሰዳ ፡ ኀበ ፡ ምኔተ ፡
መነኮሳይያት ፡ መንኰሰት ፡ በህየ ፡ ውእቱሂ ፡ ገብረ ፡ ማኅደረ ፡ ቅሩበ ፡ ዚአሃ ፡
ኀበ ፡ ደብረ ፡ መነኮሳት ፡ ዘይብልዎ ፡ በዓተ ፡ ጽድቅ ። ወነበረ ፡ እንዘ ፡ ይትለአካ ፡
ለእሙ ፡ በግብረ ፡ እደዊሁ ፡ እንዘ ፡ ይሴስያ ፡ ወይዔርዛ ፡ ተዘኪሮ ፡ ዘይቤ ፡
መጽሐፍ ፡ አክብር ፡ አበከ ፡ ወእመከ ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ በረከተ ፡ አብ ፡ ወእም ፡
ያነውኅ ፡ መዋዕለ ፡ ሕይወት ። ወእምዝ ፡ ካዕበ ፡ መጽኡ ፡ ጸባኢት ፡ ኀበ ፡ ውእቱ ፡
ብሔር ፡ ወተከዘ ፡ እንጦንስ ፡ ወይቤ ፡ ምንተ ፡ እገብር ፡ በእንተ ፡ እምየ ፡

* እቤራዪት ፡ ከመ ፡ ኢይቅትልዋ ፡ እኀዝላኬ ፡ እንከሰ ፡ ወእስዳ ፡ ብሔረ ፡ p. 195a
ዳኀን ። ወእምዝ ፡ ኀዘላ ፡ በዘባኑ ፡ እስከ ፡ አብጽሐ ፡ መጠነ ፡ ምሕዋረ ፡ ፪ ፡ ዕለት ።
ወካዕበ ፡ ረከበ ፡ * አሐተ ፡ እቤረ ፡ ካልእተ ፡ እንዘ ፡ ታስቆቁ ፡ ወሶበሃ ፡ ሐለየ ፡ f. 66r
ዘይቤ ፡ መጽሐፍ ፡ ብፁዕ ፡ ዘይሜጡ ፡ ነፍሶ ፡ ህየንተ ፡ ቢጹ ፡ ወሐዘላ ፡ ላቲኒ ፡
ካዕበ ፡ ወአብጽሐ ፡ ኀበ ፡ ሀለወት ፡ እሙ ። ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ ኀበ ፡ ብሔሩ ፡
ከመ ፡ ያእምር ፡ ዘኮነ ። ወሶበ ፡ ኃለፈ ፡ መዋዕለ ፡ ሀከክ ፡ ካዕበ ፡ ኃዘላ ፡ ለእሙ ፡
ወሜጣ ፡ ኀበ ፡ መኀደራ ፡ ወካዕበ ፡ ገብአ ፡ ወኃዘላ ፡ ለካልእታኒ ፡ ወአብጽሐ ፡
ኀበ ፡ ማኀደራ ።

ወእምድኅረ ፡ አግብኦን ፡ ኀበ ፡ ማኀደሪሆን ፡ ይቤላ ፡ ለእሙ ፡ ባርክኒ ፡
ኦእምየ ። ወሶቤሃ ፡ ባረከቶ ፡ ዓቢየ ፡ ቡራኬ ፡ እንዘ ፡ ትብል ፡ ኦወልድየ ፡ * በከ p. 195b
መ ፡ ሐዘልኩክ ፡ ሐዘልከኒ ፡ ወበከመ ፡ ጸርኩክ ፡ ጸርከኒ ፡ ቡሩክ ፡ ኩን ፡ በአፍአ ፡
ወውሥጥ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይሕቅፍከ ፡ ውስተ ፡ ጽላሎቱ ፡ ከመ ፡ ዶርሆ ፡ እንተ ፡
ተሐቅፍ ፡ ዕጕሊሃ ፡ ታሕተ ፡ ክነፊሃ ፡ በረከተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበረከትየ ፡ ያንበ
ሰብስ ፡ ዲበ ፡ ፍጽምከ ፡ ወይክብድ ፡ ልቡና ፡ ዲበ ፡ እግድዓከ ። ይስማዕከ ፡ እግዚ
አብሔር ፡ በዕለተ ፡ ምንዳቤከ ፡ ወይርዳእከ ፡ በዕለተ ፡ ተፅናስከ ፡ ኦወልድየ ፡
አንሰ ፡ ሐለይኩ ፡ ከመ ፡ ታቅም ፡ ሊተ ፡ ዘርአ ፡ ዘዓለም ፡ ወእግዚአብሔር ፡ ፈቀደ ፡
ፈቀደ ፡[29] ለከ ፡ ከመ ፡ ታቅም ሎቱ ፡ ዘርአ ፡ በጽዮን ፡ ይእዜኒ ፡ ኦወልድየ ፡ የሀብ
ከ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቡሩካነ ፡ ውሉደ ፡ እለ ፡ ይትለአኩከ ፡ ወያዕቢ ፡ ስመከ ፡ በዝ
ሉ ፡ አህጉረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወያብዝኀ ፡ ዘርእከ ፡ * እለ ፡ በመንፈስ ፡ ከመ ፡ ኮከበ ፡ p. 196a
ሰማይ ፡ ወከመ ፡ ኆፃ ፡ ዘድንጋግ ፡ ባሕር ፡ ወእምድኅረ ፡ ባረከቶ ፡ አዕረፈት ፡
በጥሉል ፡ ርስዕና ።

ወአሜሃ ፡ ነበረ ፡ አቡነ ፡ እንጦንስ ፡ ባሕቲቱ ፡ እንዘ ፡ ይሴስይ ፡ በግብረ ፡
እደዊሁ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ዳዊት ፡ ፍሬ ፡ ፃማከ ፡ ተሴስይ ፡ ብፁዕ ፡ አንተ ፡ ወሠና
ይ ፡ ለከ ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ እንጦንስ ፡ ርእሰ ፡ መነኮሳት ፡ መነኮስ ፡ ኢይርሐቅ ፡
እምቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወእመ ፡ አኮ ፡ ገዳመ ። ከማሁኬ ፡ * ዝንቱ ፡ አቡነ ፡ እንጦ f. 66v
ንስ ፡ ሐዲስ ፡ ይሴስይ ፡ ጻማ ፡ እዴሁ ፡ ወኢያፀርዕ ፡ ጸሎታቲሁ ፡ ዘሌሊት ፡
ወዘመዓልት ፡ እንዘ ፡ ኢይርኅቅ ፡ እምቤተ ፡ ክርስቲያን ። ወአሐተ ፡ ዕለተ ፡ ለአከ
ት ፡ * ሎቱ ፡ እኅቱ ፡ እንዘ ፡ ትብል ፡ ንሣእአ ፡ መሶበ ፡ በዘቦቱ ፡ ታኀብር ፡ ኅብስ p. 196b
ትከ ። ወአውሥአ ፡ ወይቤሎ ፡ ለዘነገሮ ፡ አልብየ ፡ ፈቃድ ፡ ወሶበ ፡ አጠወቆ ፡
ብዙኃ ፡ ነሥአ ፡ ውእተ ፡ መሶበ ፡[30] ወወገራ ፡ ከመ ፡ ዘይወግር ፡ ዘስሐ ፡ ውስተ ፡
ዕዳዋት ፡ ቶስሐ ፡ መፍቅዳት ፡ ያሕስማ ፡ ለነፍስ ። ወዘንተ ፡ ብሂሎ ፡ ያነብር ፡
ኅብስቶ ፡ ኀበ ፡ ዕፀ ፡ ዴጕ ፡ አኒሞ ፡ በልሕፅ ፡ በእንተ ፡ አኀሥሮ ፡ ሥጋሁ ።

* ወእምዝ ፡ ካዕበ ፡ ስምዑ ፡ እንግርክሙ ፡ ኂሩቶ ፡ ለእንጦንስ ። ኮነ ፡ እንከ ፡ p. 197b
እምድኅረ ፡ ተሠይመ ፡ ሲመተ ፡ ቅስና ፡ እንዘ ፡ ይጼሊ ፡ ቀዊሞ ፡ ነጸረ ፡ በራእይ ፡

[29] *Sic* in ms.

[30] Ms. ሞሶበ ፡

ሀገረ : ዓባየ : እንተ : ተአክል : መጠነ : ሰማይ : ወምድር : ወይፈደፍድ : ብርሃ
ና : እምብርሃነ : ፀሐይ ። ወኃሠሠ : እንጦንስ : ኀበ : እግዚአብሔር : ከመ :
ያጠይቆ : መኑ : ይእቲ : ሀገራ : ወርስተ : መኑ : ይአቲ : ወሰምዓ : ቃለ : ዘይብ
p. 198a ል : ዛቲ : ይእቲ : ርስቱ : ለመምህርከ ። * ወሶቤሃ : አእመረ : ከመ : በጽሐ :
ጽዋዔሁ : ኢይጸነኖ : እግዚእ ። ወሐረ : ኀቤሁ : ወሶበ : በጽሐ : ኀቤሁ : ረከቦ :
እንዘ : ይደዊ ። ወእምድኅረ : ኅዳጥ : ዕለታት : አዕረፈ : በሠናይ : ርስዕና :
ፈጺሞ : ግብረ : ምንኵስና : በብዙኅ :[31] ትሕትና : በብሕትውና : ወበጽሙና : ኃ
ዲጎ : ድኅሬሁ : ሠረፀ : ጽድቅ : ልምሉም ።

p. 199a f. 67r * ወእምድኅረ : አዕረፈ : አቡነ : ኢይጸነኖ : እግዚእ : ወጠነ : እንጦንስ :
ከመ : ያልብስ : መነኮሳተ : እለ : መጽኡ : ኀቤሁ :* በፈቃደ : እግዚአብሔር :
ወእለ : ተጋብኡ : ኀቤሁ : የአክሉ : መጠነ : ፴ : ወለዘተሎሙ : አዘዞሙ : ይሕየ
ው : በግብረ : እደዊሆሙ : ወኢይንሥኡ : ጻማ : ባዕድ : ወይንበሩ : በበ፪ : ወ፫ :
እንዘ : ያጸርዑ : ሥርዓታተ : ዘመዓልት : ወሌሊት ።

እስመ : አልቦ : አሜሃ : ማኅበር : በኢትዮጵያ ። ወእምዝ : ሶበ : ሰምዓ :
p. 199b መኰንነ : ውእቱ : ሀገር : ኂሩቶ : ለአቡነ :* እንጦንስ : ለአከ : ኀቤሁ : እንዘ :
ይብል : ንሣእአ : መካነ : መምህርከ : እንተ : ስማ : ቈሐይን ። ወሶበ : ሰምዓ :
ዘንተ : አቡነ : እንጦንስ : አስተጋብኦሙ : ለደቂቁ : ወይቤሎሙ : አደቂቅየ :
ለአከ : ሊተ : ስዩም : እንዘ : ይብል : ንሣእአ : መካነ : መምህርከ : ወተፈሥሑ :
ደቂቁ : ወይቤልዎ : አባ : ንሥአኬ : እንከሰ : ንትገበራ : ከመ : ትኩነነ : ርስተ :
ለዘልነ : ወካዕበ : ጸውዖ : ለ፩ : እምኔሆሙ : ዘስሙ : ሮማኖስ : እንተ : ባሕቲቱ :
ወይቤሎ : ኦወልድየ : ምንተ : ትብል : በእንተ : ዘይቤሉ : አሐዊከ : ወይቤሎ :
ሮማኖስ : መፍትው : ለከ : ትንሥአ : ወተቈጥዓ : አባ : ወነጸሮ : በመዓት :
›. 200a ወይቤሎ : ኦወልድየ : አንሰ : መሰልከኒ : ዘታፈቅር : * ጽድቀ ። ወደንገፀ :
ሮማኖስ : ወይቤሎ : ምንተ : ኮነአ : አባ : ወአውሥአ : አባ : እንጦንዮስ : እመሰ :
ነሣእኩ : መካነ : ቈሐይን : እምኢተክህለኒ : ሥርዓተ : ምንኵስና : እስመ :
ብሔረ : ብዕል : ውእቱ : አልሕምትነ : ዘውእቱ : ብሔር : ይወልዳ : ዘእንበለ :
ጊዜ : ወብዝኃ : እክሉኒ : ከመ : ሐፃ : ርእሱሰ : ለምንኵስና : ንዴት : ወነቢር :
በላህ : ዘእንበለ : ውዴት : በከመ : ይቤ : ጳውሎስ : አሙትዎ : ለነፍስክሙ :
በዲበ : ምድር ። ወይቤሎ : ሮማኖስ : ኦአባ : በሕይወትከሰ : መኑ : ይከልአከ :
ተነድዮ : ባሕቱ : ይሤኒ : ለተዝካርከ : ሶበ : ትትቀበር : ድቤሃ : ወሶቤሃ : ስሐቀ :
አቡነ : እንጦንዮስ :[32] ወይቤሎ : ለወልዱ : መቃብርየሰ : አኮ : ውስተዝ : ብሔር :
. 200b አላ : * ውስተ : ባዕድ : ሀገር : ወአገብሮ : ከመ : ይክስት : ሎቱ : ስመ : ሀገራ ፤
ወእምዝ : አንስአ : እዴሁ : እንጦንዮስ : ነቢየ : እግዚአብሔር : ወአርአዮ :
ደብረ : እንተ : ስማ : ሃሌ : ሉያ : ወይቤሎ : ውእቱኒ : ኦአባ : ባቲኑ : ሰብእ :

[31] Ms. በብዘኅ :

[32] Ms. እንጦንየስ :

ውስቴታ : ይእዜ ። ወአውሥአ : አቡነ : ወይቤሎ : ይእዜሰ : አልባቲ : ድኅረሰ :
ይትጋብኡ : ባቲ : ብዙኃን : መነኮሳት : እለ : ይረውጹ : ከመ : ኃየላት : ትጋሀ
ሙኒ : ከመ : መንፈሳውያን : ኃይላት ፤ እምድኅረሰ : ወድቀ : ድቤሃ : አዕ
ፅምትየ : ይፈደፍድ : ድቤሃ : ብዙኅ : በረከት : ወዓቢይ : ረድኤት : ወይት
አምኅዎ : ነገሥት : በአልባሰ : ቀተንት ። ወሰሚዖ : ውእቱ : ረድእ : እምአፈ :
አረጋዊ : አንከረ : ወተደመ :[:] * ስምዑኬ : እንግርክሙ : ተራኅርኖቶ : ለእንጦ p. 201b
ንዮስ ። ወኮነ : እንከ : ፩ : ዕለተ : ማሕረከ : ሥዩመ : ሰራዌ : ዘስሙ : ወራሲነ :
እግዚእ : ምህርካ : ብዙኃ : ወጼወወ : ክርስቲያነ ። ወሶበ : ርእዮሙ : አቡነ : እን
ጦንዮስ : ለእሙንቱ : ዔዋ : ደንገፀ : ወበከየ : እስመ : ርኅሩኃ : ልብ : ውእቱ ።

ወይቤሎ : ለውእቱ : ሥዩም : መሀር : በእንተ : እግዚአብሔር : ወተፈርዘዘ :
ውእቱ : ሥዩም : ሶበ : ሰምዓ : ዘንተ : ወይቤሎ : ለአቡነ : አንሰ : ኢየኃድገክሙ :
ወአስተብቍዖ : ብዙኃ : እንዘ : ይመስሎ : ዘየኃድግ : ሎቱ : ወሶበ : አበዮ :
ረገሞ : አባ : እንዘ : ይብል : * ይፍዲከ : እግዚአብሔር : በከመ : ገበርከ : እስ p. 202a
መ : ኢመሐርኮሙ : ለእሙንቱ : ነዳያን ፤ ወእምዝ : መጽኡ : ኀበ : ውእቱ :
ብሔር : ሐራ : ንጉሥ : ወማህረኩ : ሀገሮ : ለውእቱ : ሥዩም : ወአኅለቊ : ሰብአ :
በመጥባሕት : ከመ : ይትፈጸም : ቃለ : አረጋዊ ። * ወእምዝ : ኃደጋ [:] ለም p. 202b
ድረ : ሰራዌ : ወበጽሐ : ምድረ : ዓስም : ወህየ : ሠርዓ : ማኅበረ : ኀበ : መካን :
እንተ : ስማ : ዳዕሮ : እምቅድሜሁሰ : አልቦ : ዘሰርዓ : ማኅበረ : በብሔር : * f. 68r
በከመ : ንቤ : ቀዳሚ : አላ : ዘሎሙ : እለ : እምቅድማሁ : ነበሩ : ለለባሕቲቶሙ :
ወአሥለጡ : ለርእሶሙ : አቡነሰ : እንጦንዮስ : ቅድመ : አሥለጠ : ለርእሱ :
ወድኅረ : አሥለጠ : ለነፍሰ : መርዔቱ ። ወእምዝ : አንገሦ : መንፈስ : ቅዱስ :
ከመ : ይሥራዕ : ማኅበረ : እንተ : ሐዋርያት : በከመ : አለበዎ : ለእንጦንዮስ :
አበ : መነኮሳት : በእለ : እስክንድርያ ። ከማሁ : አለበዎ : ለእንጦንዮስ : ሐዲስ :
በኢትዮጵያ ። * ወእምዝ : ተጋብኡ : ኃቤሁ : ብዙኃን : መነኮሳት : እለ : p. 203a
አልቦሙ : ኍልቍ : እለ : ያፈቅሩ : ጽድቀ ።

* ወካዕበ : ስምዑ : ኦአበውየ : ወአኃውየ : ከመ : እንግርክሙ : ኂሩቶ : p. 203b
ለእንጦንዮስ : አቡክሙ : ኮነ : እንከ : ፩ : ብእሲ : ሐረሰ : ገራህቶ : በግፍዕ :
ወይቤልዎ : አኃው : ኦአባ : ናሁ : እገሌ : ሐረሰ : ገራህተ : ማህበር : ሶበሂ :
አምሐልናሁ : በስምከ : አበየነ ፤ ወለአከ : አባ : ኀቤሁ : ለውእቱ : ብእሲ : እንዘ :
ይብል : ኅድግአ : ገራህተ : ነዳያን ። ወሶበ : ሰምዓ : ውእቱ : ብእሲ : መልእክተ :
አቡነ : ሰሐቀ : ወአስተሐቀረ ። ወሶበ : * ነገርዎ : ለአባ : ልዑካኒሁ : ኃዘነ : p. 204a
ወረገሞ : እንዘ : ይብል : ይፍድዮ : እግዚአብሔ[ር] : ወያርኢ : መንክሮ :
በላዕሌሁ ። ወሶቤሃ : ወረደ : መቅሠፍተ : እግዚአብሔር : ላዕለ : ውእቱ : ብእ
ሲ ። ወበሳኒታ : መጽአ : ለውእቱ : ዕቡይ : ወድቀ : ኀበ : እግረ : አቡነ : እንዘ :
ይብል : ኦአባ : ስረይ : ሎቱ : ለወልድየ : እስመ : አልጸቀ : ለመዊት ። ወይቤሎ :
አቡነ : እንጦንዮስ : አንሰ : አዕረጉ : ጸሎትየ : ኀበ : አምላኪየ ። ይእዜሰ : ምንተ :
ትብለኒ : ይትከሃልኑ : ሐፅ : ይሚጥዎ : ድኅረ : አምሠጠ ። ወሶቤሃ : ሞተ :

ውእቱ : ብእሲ : ዘሄዶ : ገራህተ : አባ : በሞት : ጸዋግ : ወኮነ : ዝንቱ : ነገር : ዓቢ
የ : ግርማ : ኀበ : ዙሉ : ዘሰምዓ : ወቦ : እለ : ይብሉ : ዝብእሲ : ሰብእኑ : ወሚ
68v; p 204b መ : አምላክ : * ዘተናገረ : በሰዓት : ይፌጽም : በቅጽበት : ወዝጐራነ : አወደቀ :
እንበለ : ዙናት ።

ወካዕበ : ፮ : መነኮስ : አዕቀፎሙ : ለአኃው : በእከየ : ምግባሩ : እስመ [:] ቦ :
ብዕራይ : ወያኃድሮ : ኀበ : ዴዴ : ማኅበር : ወሶበ : ይቤልዎ : ዕቀብ : በዕበሬ
ትከ : አበዮሙ : ወነገርዎ : ለአቡነ : ወጸውዖ : አቡነ : ወይቤሎ : በየውሃት :
ኦወልድየ : ኢታኀዝኖሙ : ለአኃዊከ : በእንተ : ዘይቤሉከ : ዕቀብ : ተፈርዘዘ :
p. 205a ወፈትሐ : * ቅናቶ : ወይቤሎ : ለአቡነ : ንሣእ : ንዋየከ : እስመ : አልቦ :
ዘነሣእኩ : እምኔከ : ዘእንበለ : ዝንቱ ። ወሶቤሃ : ደንገፀ : አባ : ወይቤሎ :
ለውእቱ :[33] ዕቡይ : መነኮስ : ይግዝምከ : እግዚአብሔር : በመዓቱ ። ወሶቤሃ :
ቀሠፎ : መልአከ : እግዚአብሔር : በከመ : ቀሠፎ : ለሐናንያ : ወወድቀ :
ወደወየ : ወመጽኡ : አዝማዲሁ : ነሢኦሙ : መባአ ። ወአስተብቍዕዎ : ለአቡነ :
ይስረይ : ሎቱ : እስመ : አልጸቀ : ለመዊት : ወይቤሎሙ : አቡነ : ዘተጽሕፈ :
ኦወልድየ : ተዓቀቡ : እምተፈርዝዞ : እስመ : ትዕቢት : ንዋዩ : ለሰይጣን ።

p 206 a * ወካዕበ : ስምዑ : ዘንተኒ : መንክርተ : ዓባየ : እንተ : ገብረ : አቡነ : እንጦ
ንዮስ : በኃይለ : ጸሎቱ ፤ ወኮነ : እንከ : አሐተ : ዕለተ : እንዘ : ይከፍል : ድራረ :
አኃው : መጽአ : ላዕሌሁ : ግዕዘ : ሥጋ : ወከፈለ : በአድልዎ : እንዘ : ይከፍል :
ክፍለ : ዓቢየ : ወክፍለ : ንኡሰ ። ወመጽአ : ላዕሌሁ : ተግሣጽ : እምኀበ : እግዚ
አብሔር : ወበ : ጊዜሃ : የብሰት : እዴሁ : ወእምዝ : ኖረ : ውእቱ : ረድእ : ኀበ :
አቡነ : እንጦንዮስ : ወይቤሎ : ኦአባ : ትርከበኒ : ምሕረተከ : ጸሊ : ሊተ : እስመ :
የብስት : እዴየ : አቡነሰ : እንጦንዮስ : ሙሴ : ሐዲስ : ወዳግማዊ : ኤልያስ :
9a, p 206b አእመረ : ኀቡአቲሁ : እስመ : ከሰተ : ሎቱ : እግዚአብሔር ። * ወደንገፀ : ውእ
ቱ : ረድእ : እስመ : ኢተከብቶ : ወድቀ : ታሕተ : እገሪሁ : ለአቡነ : ወይቤሎ :
እንዘ : ይመስለኒ : ቀሊለ : ከፈልኩ : ለ[አ]ኃው : ለመንፈቆሙ : እንዘ : አዓቢ :
ወለመንፈቆሙ : እንዘ : አንእስ : ወበ : ጊዜሃ : በጽሐ : ላዕሌየ : ዝንቱ : ደዌ ።
ወገሠጾ : አቡነ : ከመ : ይኅድግ : ዘንተ : ልማደ : ወተፍአ : ምራቆ : ወገሰሶ :
እንተ [:] የብሰት : እዴሁ : ወሐይወት : ከመ : ካልእታ ።

p. 207a * ወካዕበ : ስምዑ : ዘንተ : ቅንዓተ : ዓባየ : እንተ : ቀንአ : አቡነ : ለኀበ : አምላ
ኩ ። ወሀሎ : ፮ : መነኮስ : ዕቡይ : ዘእምደቂቁ : ዘስሙ : ኤልሳዕ : ድንዙዘ : ል
ብ : ዘከማየ : ወአልቦቱ : ፍርሃተ : እግዚአብሔር : ወቦቱ : ተላምዶ : ምስለ :
መበለታት : ወገሠጾ : አቡነ : ከመ : ይኅድግ : ዘንተ : ልማደ : ወዓበየ : ተመ
p 207b ይጦ : እንዘ : ያስተሐቅር : ተግሣጸ : አቡነ : እንጦንዮስ : እንዘ : ይመስሎ : *
ዘኢይትረአይ : ወዘኢይትዓወቅ : ሎሙ : ለአግብርተ : እግዚአብሔር : ኢተዘ

---

33 Ms. ለወእቱ :

ኪሮ : ዘይቤ : መጽሐፍ : ዘኵሉ : ሥጡሕ : ቅድመ : አዕይንቲሆሙ ። ወካዕበ :
ይቤ : አልቦ : ዘገብረ : ወዘይገብር : እግዚአብሔር : ዘኢክሰተ : ለቅዱሳን :
ነቢያቲሁ ። ወካዕበ : ይቤ : ኢየኃድጋ : እግዚአብሔር : ዘእንበለ : ነቢይ :
ወካህናት : ወበዘከመዝ : ግብር : ሐይወ : እኩየ : ሕይወተ : ወእንበለ : ይትመየ
ጥ : ኀበ : ንስሐ : ሞተ : ውእቱ : ብእሲ : ወሶበ : ነገርዎ : ለአቡነ : ኀዘነ : ፈድፋ
ደ : ወይቤሎሙ : ለአኀው : ኢትቅብርዎ : ውስተ : ቤተ : ክርስቲያን : እስመ :
ኢገብረ : ግብራ : ለቤተ : ክርስቲያን : ወአስተብቍዕዎ : አኃው : እንዘ : ይብሉ :
ኦአባ : ኢትግበር : ከመዝ ። ወይቤሎሙ : ተፈጸመ : * ወሶበ : አእመሩ : ከመቦ : p. 208a
ዘአስተርአዮ : ቀበርዎ : ውስተ : ዓፀድ ። ወስምዓ : ኮነ : አቡነ : በእንተ : ኀጕ
ሉ : ለውእቱ : ብእሲ : ዘኢነስሐ : ከመ : ይርከባ : ለፍሥሐ : ዘለዓለም ።

* ወካዕበ : ስምዑ : ዘንተኒ : መንክር : እንተ : ተገብረት : በሃይማኖት : ለአቡ p. 210a; f. 6
ነ : እንጦንዮስ : ሀሎ : ፩ : ቀሲስ : እምደቂቁ : ዘጥዑም : ዜናሁ : ወይትሜካህ :
ባቲ : እንዘ : ይመስሎ : ጥሪተ : ዚአሁ ፤ ወእምዝ : አሐተ : ዕለተ : ወይቤሎ : አቡ
ነ : እንጦንዮስ : ኦወልድየ : ወፈር : ምስለ : አኃዊከ : ኀበ : ተግባረ : ወተፈርዘዘ :
ውእቱ : ቀሲስ : ወአበዮ : እንዘ : ይብል : አንሰ : ኢይትከሃለኒ : ተገብሮ : ምድር :
ከመ : ኢይትኃተም : ጕርዔየ : በኲኲ : ዘሐመድ : ወተቈጥዓ : አቡነ : ወይቤሎ :
ይዝህ : እግዚአብሔር : ጕርዔከ : ወያጥፍእ : መዓዛከ : ወእምአሜሃ : ተወለጠ :
መዓዛሁ : ወጠፍአ : ጣዕመ : ጸታሁ : ወኮነ : ከመ : ዳቤላ : ዘየሐብብ ። ወደ
ንገፁ : አኃው : ሶበ : ርእዩ : ዘንተ : ወአስተብቍዕዎ : ለአቡነ : * እንጦንዮስ : p. 210b
ከመ : ይስረይ : ሎቱ ። ወይቤሎሙ : ይኄይሶ : ከመዝ : እስመ : ትምክሕት :
ኢያጸድቆ : ናሁ : ተፈጸመ : ዘይቤ : ፩ : እምቅዱሳን : ካህን : ለእመ : አብዝኃ :
ስብሐታተ : ይመጽእ : ትምክህት ።

* ወካዕበ : ፈለሰ : እምህየ : ወአጥረየ : መካነ : ደምባ : ተምቡክ : ወተጋብኡ : p. 211a
ኀቤሁ : ብዙኃን : መነኮሳት : እለ : ይበዝኁ : እምቀዳሚ : አቡነሂ : ሳሙኤል : መ
ጽአ : ኀቤሁ : ወአሥመሮ : በመልእክቱ ። እስመ : ምኩር : ውእቱ : ወትሩፍ :
በኵሉ : በጾም : ወበጸሎት : በትጋህ : ወትሕትና ። ወሶበ : ፅዕቀቶ : መንፈሱ :
ፈቀደ : ይፍልስ : ገዳመ : ወአብሖ : አቡነ : ከመ : ይሑር : ደብረ : ሃሌ : ሉያ :
እስመ : አእመረ : ከመ : * ያሠምሮ : ባቲ : ለእግዚአብሔር : ወባቲ : ይገብር : p. 211 b
መንክራተ : እስመ : ለዛቲ : ደብር : ዕበያ : ነገረ : አቡነ : እንጦንዮስ : እምቀ
ዳሚ ። አቡነሰ : እንጦንዮስ : አስተጋብአ : እደ : ወአንስተ : እለ : አልቦሙ :
ኍልቍ : እለ : ይፈርዩ : ጽድቀ : ወይምዕዙ : * ጥንቄቀ ። ወገብረ : ምኔተ : ለመነ f. 70a
ኮሳት : እንተ : ባሕቲቶሙ : ለመነኮሳውያትሂ : እንተ : ባሕቲቶን ። * ወቀጽዓ : p. 212a
ሎሙ : ለአኃው : ከመ : አልቦ : ዘየሐውር : ኀበ : ምኔተ : መነኮሳይያት : ዘእ
ንበለ : በመልእክተ : አቡነ : ውእቱኒ : ምስለ : ዘይጸንዖ : በገድል : ለአኃውሰ :
ተሰምዓ : ዜና : ጽድቆሙ : ውስተ : ዙሉ : በሐውርት : እለ : ከመ : መላእክት :
ሕይወቶሙ : ቦ [:] እምኔሆሙ : ዘይጼሊ : በኅቡእ : ወቦ : ዘይትለአክ : በጥቡዕ :
እስመ : ልቦሙ : ጽኑዕ : ወትውክልቶሙ : ርቱዕ : አቡሆሙኒ : በትረ : መዊእ :

መበለታትሰ ፡ አኀዘናሁ ፡ በተቃርቦ ፡ ምስለ ፡ ዕደው ፡ ወረገሞን ፡ አቡነ ፡ እንዘ ፡
ይብል ፡ ሊተሰ ፡ አበይክናኒ ፡ ሰሚዓ ፡ ያርኢ ፡ እግዚአብሔር ፡ መንክሮ ፡
በላዕሌክን ። ወሶቤሃ ፡ ወረደ ፡ ላዕሌሆን ፡ ብድብድ ፡ ወኃልቃ ፡ ከሎን ፡ እለ ፡
p. 212b ተዓደዋ ፡ ትእዛዞ ፡ ለአቡነ ፡ * ወኢተርፋ ፡ እንበለ ፡ ፩ ፡ ቤት ፡ እለ ፡ ዓቀባ ፡ ትእዛ
ዞ ፡ ለአቡነ ።

p. 213a * ወካዕበ ፡ ስምዑ ፡ ዛቲኒ ፡ ተአምረ ፡ እንተ ፡ ተገብረት ፡ በሃይማኖቱ ፡ ለአቡነ ፡
እንጦንዮስ ። ወሀሎ ፡ ፩ ፡ መሃይምን ፡ ዘስሙ ፡ ጓሳነ ፡ እግዚእ ፡ ወፈራሂ ፡ እግዚአ
ብሔር ፡ ወያፈቅሮ ፡ አቡነ ፡ እስመ ፡ ምእመን ፡ ውእቱ ፡ በከሉ ፡ ግብሩ ። ወበ ፡
፩ ፡ እመዋዕል ፡ መጽአ ፡ ሥዩመ ፡ ሰራዊ ፡ ዘስሙ ፡ ገብረ ፡ ክርስቶስ ፡ ወማኅረክ ፡
ንዋዮ ፡ ወሞቅሖ ፡ ለውእቱ ፡ የዋህ ፡ ምእመን ። ወሖሩ ፡ ደቂቁ ፡ ወነገርዎ ፡ ለአቡ
ነ ፡ እንጦንዮስ ፡ ዘንተ ፡ ወደንገፀ ፡ አቡነ ፡ ሶበ ፡ ሰምዓ ፡ እስመ ፡ ያፈቅሮ ፡ ፈድፋ
p. 213b ደ ፡ በከመ ፡ ንቤ ፡ ቀዳሚ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለእለ ፡ ነገርዎ ፡ አይቴ ፡ ይውዕል ፡ * ው
እቱ ፡ ሥዩም ፡ ወይቤልዎ ፡ ኀበ ፡ እገሌ ፡ ፈለግ ፡ ይውዕል ፡ ዮምሰ ፡ እስመ ፡ ሰንበ
ት ፡ ውእቱ ፡ ወጌሠመ ፡ የሐውር ፡ ኀበ ፡ ብሔሩ ፡ ወኢትረክቦ ፡ ባሕቱ ፡ ርድአነ ፡
f. 70v በዘትክል ። * ወተዘከረ ፡ አቡነ ፡ ዘይቤ ፡ እግዚእነ ፡ በወንጌል ፡ እስመ ፡ ሰንበትሰ ፡
በእንተ ፡ ሰብእ ፡ ተፈጥረት ። ወአዘዞሙ ፡ ለአኃው ፡ ከመ ፡ ያምጽኡ ፡ መስቀለ ፡
ወይትልውዎ ፡ ወሖረ ፡ ለሊሁኒ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ወበጽሐ ፡ ኀቤሁ ፡ ለውእቱ ፡
ሥዩም ። ወተቀበሎ ፡ በፍሥሐ ፡ እስመ ፡ የአምሮ ፡ እምትካት ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡
ብሔረ ፡ ዚአሁ ። ወይቤሎ ፡ ዳኅንኑ ፡ አአባ ፡ ዘመጻእከ ፡ ኀቤየ ፡ በሰንበት ፡
ወአውሥአ ፡ አቡነ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ከመ ፡ ትፍታሕ ፡ ሊተ ፡ ዘንተ ፡ ሙቁሐ ፡
p. 214a እስመ ፡ ወልድየ ፡ ውእቱ ። ወይቤሎ ፡ ውእቱ ፡ * ሥዩም ፡ ኢይፈትሖ ፡ ለእመ ፡
ኢያምጽአ ፡ ቤዛሁ ፡ ወአስተብቍዖ ፡ ብዙኃ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ኦወልድየ ፡ ይኄይሰ
ከ ፡ ቡራኬ ፡ ዚአየ ፡ እምብዙኅ ፡ ንዋይ ፡ ወተቈጥዓ ፡ እንዘ ፡ ይትጌረሞ ፡ ለአቡነ ፡
ወይቤሎሙ ፡ ለሐራሁ ፡ አንሥኡ ፡ ንዋየ ፡ ሐቅልከሙ ፡ ወሰሐቡ ፡ አፍራሲከ
ሙ ፡ ከመ ፡ ንሑር ፡ ብሔርነ ፡ ለውእቱኒ ፡ ሙቁሕ ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ ያቅድሙ ፡
ወሲዶቶ ። ወሶበ ፡ ርእየ ፡ አቡነ ፡ ከመ ፡ አልቦ ፡ ርኅራኄ ፡ ውስተ ፡ ልቡ ፡ ሮጸ ፡
ኀበ ፡ ውእቱ ፡ ሙቁሕ ፡ ወተፍአ ፡ ምራቆ ፡ ላዕለ ፡ ስናስል ፡ ወቀብአ ፡ እንዘ ፡
ይብል ፡ አምላኪየ ፡ ዘተቀነይኩ ፡ ሎቱ ፡ እምንእስየ ፡ እስከ ፡ ርስዓንየ ፡ ይፍታሕ ፡
p. 214b ማሕሜከ ፡[34] በከመ ፡ ፈትሖ ፡ ለምናሴ ፡ እማእሰረ ፡ ብርት ፡ * ወዘንተ ፡ ብሂሎ ፡
ተመይጠ ፡ አቡነ ፡ እንጦንዮስ ፡ ኀበ ፡ ምኔቱ ፡ ምስለ ፡ አኃው ፡ ወበሳኒታሁ ፡ አተ
ወ ፡ ውእቱ ፡ ሙቁሕ ፡ እስመ ፡ ጸሎተ ፡ አቡነ ፡ እንጦንዮስ ፡ ፈትሖ ፡ ወሶበ ፡ ር
እዮ ፡ ነስአ ፡ ኀቤሁ ፡ ወሐቀፎ ፡ ወሰዓሞ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ እፎ ፡ አምሠጥከ ፡ ወል
ድየ ። ወይቤሎ ፡ በጸሎትከ ፡ ምህወ ፡ ሞቅሕ ፡ ዘሀሎ ፡ ውስተ ፡ እዴየ ፡ ወኮነ ፡ ከ
መ ፡ ስምዕ ፡ በጊዜ ፡ ወዳይከ ፡ ምራቀከ ፡ ላዕሌየ ፡ ወውጻእክዎ ፡ ስልየ ፡ በሌሊት ፡
ወተኃጣእኩ ፡ እንዘ ፡ ሀለው ፡ ንውማን ፡ በውስተ ፡ ፍኖትኒ ፡ አልቦ ፡ ዘረከበኒ ፡

[34] Ms. ማሕመሜከ ፡

ሕሱም ፡ በጸሎትከ ። ወአንከሩ ፡ አኃው ፡ ሰሚዖሙ ፡ ዘንተ ። ውእቱኒ ፡ ሥዩም ፡
ለአከ ፡ ኀበ ፡ አኃው ፡ እንዘ ፡ * ይብል ፡ አንሰ ፡ መሰልክኒ ፡ ሰብአ ፡ ዘክማየ ፡ ባሕ f. 71r
ቲ ፡ አስተርዩ ፡ * ሊተ ፡ ከመ ፡ ኢይርገመኒ ፡ በእንተ ፡ ዘገፋዕክዎ ፡ ወነገርዎ ፡ p. 215a
አኃው ፡ ዘንተ ፤ ወሶበ ፡ ነገርዎ ፡ ይቤ ፡ ዘበአማን ፡ ነቢየ ፡ እግዚአብሔር ፡
እንጦንዮስ ፡ ሐዲስ ፡ ይስረይ ፡ ሊቱ ፡ እግዚአብሔር ።

* ወካዕበ ፡ ስምዑ ፡ ዘንተኒ ፡ መድምመ ፡ ዘተገብረት ፡ በሃይማኖቱ ፡ ለአቡነ ፡ p. 215b
እንጦኒ ። ኮነ ፡ እንከ ፡ መጽኡ ፡ ጸባኢት ፡ ዘእምባዕድ ፡ ብሔር ፡ ወነሥኡ ፡ አድጎ ፡
ለአቡነ ፡ እንጦንዮስ ፡ ወሴጥዎ ፡ ኀበ ፡ * ባዕድ ፡ ወእንዘ ፡ ይነግዱ ፡ ቦቱ ፡ በው p. 216a
ስተ ፡ ፍኖት ፡ ሮፀ ፡ ውእቱ ፡ አድግ ፡ ምስለ ፡ ፀዓኑ ፡ ወተፈልጠ ፡ እምአብያጺሁ ፡
እንዘ ፡ ይኄጽርዎ ፡ አጋእዝቲሁ ፡ ወበጽሐ ፡ ኀበ ፡ ደብረ ፡ አቡነ ፡ ወቦአ ፡ ኀበ ፡
ዴዴ ፡ ማኅበር ፡ ወአእመርዎ ፡ አኀው ፡ ከመ ፡ አድጉ ፡ ውእቱ ፡ ወነገርዎ ፡ ለአቡነ ፡
እንዘ ፡ ይብሉ ፡ አተወ ፡ ውእቱ ፡ አድግ ፡ ዘተማሕረከ ፡ ወተፈሥሐ ፡ አቡነ ፡
ወይቤ ፡ አኰቴት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘአእተወ ፡ ንዋየ ፡ ነዳያን ። ወእምድኅረ ፡
ዝንቱ ፡ በጽሑ ፡ እልክቱ ፡ ኀጋድያን ፡ እንዘ ፡ ይዴግኑ ፡ ወይቤልዎሙ ፡ ለአኃው ፡
ናሁ ፡ በጽሐ ፡ ዝየ ፡ አድግነ ፡ ወሀሎ ፡ ኀቤክሙ ፡ ሀቡነ ፡ ከመ ፡ ንሑር ፡ ኀበ ፡ ፍኖ
ትነ ፡ ወተቈጥዑ ፡ አኃው ፡ ወፈቀዱ ፡ አሲሮቶሙ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ቅድመ ፡ ትነ
ሥአ ፡ አድግነ ፡ ይእዜኒ ፡ * ሶበ ፡ ሜጠ ፡ ለነ ፡ እግዚአብሔር ፡ በጸሎተ ፡ አቡነ ፡ p. 216b
ትፈቅዱ ፡ ካዕበ ፡ ማህርኮተነ ። ወአትሐቱ ፡ አዕይንቲሆሙ ፡ እሉ ፡ ኀጋድያን ፡ እን
ዘ ፡ ያስተብቍዑ ፡ ወይቤልዎሙ ፡ ንሕነሰ ፡ ከመዝ ፡ ወከመዝ ፡ ይረስየነ ፡ እግዚአ
ብሔር ፡ ከመ ፡ ኢሠረቅናሁ ፡ ወኢዓመፅናሁ ፡ አላ ፡ ተሣየጥናሁ ፡ * ወከልእ f. 71v
ዎሙ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ እመሰ ፡ ኢሰረቅሙ ፡ አምጽኡ ፡ መድኅነ ፡ ወኃጥኡ ፡
ዘያድኅን ፡ ወሖሩ ፡ ኀፋራኒሆሙ ። ወሶበ ፡ ሰምዓ ፡ አቡነ ፡ ከመ ፡ ከልእዎሙ ፡
ኀዘነ ፡ ወአዘዘ ፡ ከመ ፡ ይጸውእዎሙ ፡ ወሶበ ፡ ገብኡ ፡ ይቤሎሙ ፡ ንሥኡ ፡ ንዋየ
ክሙ ፡ አንሰ ፡ አኃሥሥ ፡ ንዋይየ ፡ እምዘገፍዓኒ ፡ በቅድሜሁ ፡ ለመኰንነ ፡ ጽድ
ቅ ፡ አንትሙሰ ፡ ሑሩ ፡ ሕያዋኒክሙ ፡ እስመ ፡ ነሣእክሙ ፡ በሤጥ ፡ * ወሖሩ ፡ p. 217a
እንዘ ፡ ይትፌሥሑ ።

* ወካዕበ ፡ ስምዑ ፡ ዘንተኒ ፡ መንክርተ ፡ ዘገብረ ፡ ሉቱ ፡ እግዚአብሔረ ፡ p. 218a
ለአቡነ ፡ እንጦንዮስ ። ኮነ ፡ እንከ ፡ በ፩ ፡ እምአዝማን ፡ ኮነ ፡ ረሐበ ፡ ውስተ ፡ ሀገር ፡
ወነገርዎ ፡ ለአቡነ ፡ ከመ ፡ ሐልቀ ፡ እክል ፡ ዘውስተ ፡ መዝገብ ፡ ዘየሐርፀ ፡ አኃ
ው ፡ ወአልቦ ፡ ዘእንበለ ፡ ኅዳጥ ፤ ወሖረ ፡ አቡነ ፡ ኀበ ፡ ይእቲ ፡ ሙዳይ ፡ ወባረከ ፡
ላዕሌሃ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ኢይፅዕ ፡ እክል ፡ ዘውስቴትኪ ፡ በከመ ፡ ኢሐጸ ፡ ሐሪጽ ፡
እምቀሱት ፡ ወቅብእ ፡ እምልሕዙት ፡ በቤተ ፡ ሰራጵታ ፡ ሶበ ፡ ባረከ ፡ ዲቤሃ ፡ ኤል
ያስ ፡ ነቢይ ፡ እንዘ ፡ ይጼውዕ ፡ ስመ ፡ አምላኩ ፤ አነሂ ፡ ጸዋዕኩ ፡ ስሞ ፡ ለአምላ
ኪየ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ዘአሚሃ ፡ ወውእቱ ፡ ዘዮም ፡ አምላከ ፡ አሪት ፡ ወነቢያት ፡
ወወንጌላውያን ፡ እስ[መ] ፡ ቅሩብ ፡ * ውእቱ ፡ ለእለ ፡ ይጼውዕዎ ፡ እንበለ ፡ ኑፋ p. 218b
ቄ ። ወሶበ ፡ ፈጸመ ፡ አቡነ ፡ ነገሮ ፡ ተለዓለ ፡ ውእቱ ፡ እክል ፡ ዘውስተ ፡ ሙዳይ ፡
ወይቤሎሙ ፡ ለአኃው ፡ አንትሙሰ ፡ ከመ ፡ ቀዳሚ ፡ ሕርፁ ፡ ወኢትናፍቁ ፡

እስመ : እግዚአብሔር : ኢይገድፈነ : ወበኀቡእ : ይሴስየነ ። ወእንዘ : የሐርፁ :
ወይበልዑ : ወይሰትዩ : ምስለ : ነዳይ : ወግዩር : ወእንግዳ : ኢኃልቀ : እክል : በበ
f. 72r ረከቱ : ለአቡነ : ወይትበሃሉ : አኃው : ፩ : ለካልኡ :* እምአይቴ : ዘመጽአ : ዝን
ቱ : ዘሉ : እክል : ዘንበልዕ ። እስመ : ንሕነሰ : ኢያእተውናሁ : ከመዝ : አመ :
ማእረር : ዮጊኑ : ዘወደዩ : ዲቤሁ : ዘእምካልእ : ዘአምጽኡ : ሎቱ : ለአቡነ ፣ ወቦ :
እምኃው : እለ : አእመሩ : ኅቡአቲሁ : ወይቤልዎሙ : ሰብእሰ : ኢያምጽአ :
p. 219a ሎቱ : አላ : * እግዚአብሔር : አውረደ : ሎቱ : አስራበ : በረከት : እምሰማይ : ወ
አንከሩ : አኃው : ሰሚያሙ : ዘንተ : ወእንዘ : ከመዝ : ይገብሩ : ኢቀበለ : ወኢነ
ትገ : እስከ : አመ : በጽሐ : መዋዕለ : ማእረር : ወኮነ : ዓቢየ : ግርማ : ዝነገር :
በኀበ : ዘሉ : ዘሰምዓ : ወአንከሩ : ዘሎሙ : እለ : ሰምዑ : ትሩፋቲሁ : ለአቡነ :
እንጦንዮስ ።

ወካዕበ : ስምዑ : ዛተኒ : መንክርተ : እንተ [:] ገብረ : አቡነ : እንጦንዮስ :
በኃይለ : ጸሎቱ ። ኮነ : እንከ : በ፩ : እመዋዕል : ሖረ : አቡነ : ኀበ : ቤተ : ኀባዝ
p. 219b ያን : ወባረካ : ለግምዔ : * እንተ : ባቲ : ያብሕኡ : አኃው : ወሶቤሃ : መልአት :
እስከ : አፉሐ : ወከመዝ : ነበረት : ብዙኃ : መዋዕለ : እንዘ : ኢትነኪ : ወኢትቀ
ብል : ሶበ : ቀድሕዋ ።

ወካዕበ : ስምዑ : ዛተኒ : መንክርተ : ዘከሠተ : ሎቱ : እግዚአብሔር : ለአቡነ :
እንጦንስ : አሐተ : ዕለተ : ተሰርቀ : ልብስ : ዘቤተ : ክርስቲያን : ወነገርዎ : ለአ
ቡነ ። ወሶቤሃ : አስተጋብአ : ደቂቀ : ማኅበር : ወይቤሎሙ : ኦውሉድየ : ጸል
p. 220a ዩ : በጥብዓት : ከመ : ይክሥት : ለነ : * እግዚአብሔር : ዘገብረ : ዘንተ ። ዘንተሰ :
ዘይቤ : እንዘ : የአምር : ዘሠረቀ : ባሕቱ : ፈቀደ : ከመ : ይክሥት : ሎቱ :
እስመ : እምኃው : ውእቱ : ወይቤልዎ : አኃው : ኦአቡነ : ነሐውር : ከመ :
ንኅሥሥ : ውስተ : ምስያጣት : ወአህጉር : ወይቤሎሙ : አቡነ : አርምሙ :
f. 72v ወትሬእዩ : መንከረ : ወአእመሩ : * አኃው : ከመቦ : ዘአስተርአዮ : እስመ : ብዙ
ኃ : ጊዜ : ተመልከትዎ : ከመ : አልቦ : ዘይትኃብአ : ወዘሉ : ክሡት : በኃቤሁ :
ወይቤሎሙ : ተዓገሡኒ : ንስቲተ : ወካዕበ : አስተጋብአ : አኃወ : ወይቤሎሙ :
ኦውሉድየ : ለእመቦ : ዘሰረቀ : ልብሰ : ያንብር : ኀበ : ዘቀዳሚ : ምንባሩ ። ዘንተ
ሰ : ዘይቤሎሙ : ከመ : ኢይዝልፎ : ለዘሠረቀ : ከመ : ኢይጽልእዎ : እለ : ሰም
. 220b ዑ ፤ ወሶበ : * ዓበየ : ሰሚዓ : ውእቱ : መነኮስ : ይቤሎሙ : አቡነ : ሑሩ :
አምጽኡ : ውእተ : ልብሰ : እማኅደረ : እገሌ ። ወሶበ : ሖሩ : ረከብዎ : በከመ :
221b ነገሮሙ : አቡነ ። * ስምዑኬ : አበው : ምእመናን : ወሕ[ዝ]ብ : መሲሐውያን :
አይድዕከሙ : ዜና : ጽድቁ : ለአቡክሙ : አሐተ : ዕለተ : እንዘ : የሐልፍ : ንጉ
ሥ : ዘስሙ : ሰይፈ : አርዓድ : እንተ : መንገለ : ደወሉ : ለአቡነ : ለአከ : ኀቤሁ :
ሐራ : እንዘ : ይብል : ንትራከብአ : ምጻእ : ኀቤየ : እስመ : ዓደመኒ : ዜናከ ።

ወይቤሎሙ ፡ አቡነ ፡ ለእለ ፡ ተፈነው ፡ ምንት ፡ ብየ ፡ አነ ፡ ነዳይ ፡ ውስተ ፡
ቤተ ፡ ነገሥት ፤ ወሶበ ፡ አስተብቍዕዎ ፡ ብዙኃ ፡[35] ሖረ ፡ ወተራከቦ ፡ ወተፈሥሐ ፡
ውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ ወወዓሉ ፡ ክልኤሆሙ ፡ ህቡረ ፡ እንዘ ፡ ይዜያነው ፡ ዕበያተ ፡
እግዚአብሔር ፡ ነቢሮሙ ፡ * ኀበ ፡ ፩ ፡ መካን ፡ ደርገ ፡ ወሶበ ፡ ርእይዎ ፡ ነቢሮ ፡ p. 222a
ደርገ ፡ ምስለ ፡ ንጉሥ ፡ ይቤሉ ፡ ባዕዳን ፡ ምንትኑዝ ፡ ለዘደለዎ ፡ ነቢር ፡ በደርግ ፡
ንሕነሰ ፡ ኢርኢነ ፡ ዘእንበለ ፡ ዮም ። ግዕዘ ፡ ንጉሥሰ ፡ አልቦ ፡ ዘየአምሮ ፡ እስከ ፡
ዮም ። ወእመቦ ፡ ዘመጽአ ፡ ኀቤሁ ፡ እመሂ ፡ መነኮስ ፡ አው ፡ ካህን ፡ አው ፡
ሕዝባዊ ፡ ይቀውም ፡ እምርኁቅ ፡ እንዘ ፡ ይርዕድ ። ለዝንቱሰ ፡ አንበሮ ፡ ምስሌሁ ፡
ዘንተሰ ፡ ዘይቤሉ ፡ ኢያእሚሮሙ ፡ ዘይቤ ፡ መጽሐፍ ፡ እግዚአብሔር ፡ አድከመ ፡
ቀስተ ፡ ኃያላን ፡ ወአቅነቶሙ ፡ ኃይለ ፡ ለድኩማን ።

ወካ*ዕበ ፡ ይቤ ፡ ትሕትና ፡ ታሌዕሎ ፡ ለሰብእ ፡ እምድር ፡ እስከ ፡ ሰማይ ፡ f. 73r
ወታነድዮ ፡ በምድር ፡ ይብዕል ፡ በሰማያት ፤ ወእምዝ ፡ ይቤሎ ፡ ውእቱ ፡ ንጉሥ ፡
ነዓ ፡ ምስሌየ ፡ * ብሔረ ፡ ሴዋ ፡ ወአከብረከ ፡ ወዓበዮ ፡ አቡነ ። ወሶበ ፡ ዓበዮ ፡ p. 222b
ሐዊረ ፡ ምስሌሁ ፡ ይቤሎ ፡ እንከሰኬ ፡ ንሣእ ፡ ጕልተ ፡ እምዝንቱ ፡ ብሔር ፡
ከመ ፡ ይኩንከ ፡ ለከ ፡ ወለ ፡ ዘሎሙ ፡ ደቂቅከ ። ወሶበ ፡ አጠወቆ ፡ ብዙኃ ፡ ፈቃደ ፡
እግዚአብሔር ፡ ለይኩን ። ወእምዝ ፡ አትሐተ ፡ ርእሶ ፡ ውእቱ ፡ ንጉሥ ፡
ወተባረከ ፡ እምኔሁ ፡ ወተፈልጡ ፡ በሰላም ። ወእም[ዝ] ፡ ለአከ ፡ አቡነ ፡ እለ ፡
ይሬእዩ ፡ ውእተ ፡ ጕልተ ፡ እምደቂቁ ፡ ወተመይጡ ፡ እንዘ ፡ ይትፌሥሑ ፡
ወይቤልዎ ፡ ለአቡነ ፡ አልቦ ፡ ዘይትማሰላ ፡ ለዛቲ ፡ ምድር ፡ እንተ ፡ ወሀበነ ።
ባሕቱ ፡ ተንሥእ ፡ ከመ ፡ ትርአያ ፡ ወተንሥአ ፡ አቡነ ፡ ወሖረ ፡ ከመ ፡ ይርአያ ፡
ወአፍቀራ ፡ እስመ ፡ ብሔረ ፡ ጠል ፡ ይእቲ ፡ ባሕቱ ፡ ብዙኀ ፡ ስርናያ ፡ ወጥል
ልት ፡ ይእቲ ፡ ወአፍቀረ ፡ አቡነ ፡ * ነቢረ ፡ ህየ ፡ ኀበ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እንተ ፡ p. 223a
ስማ ፡ ደደባ ፡ ወአዘዘ ፡ ከመ ፡ ይክልኡ ፡ ሕዝባውያነ ፡ ምስለ ፡ አንስቲያሆሙ ፡
እስመ ፡ ኢይከውን ፡ ኀዲረ ፡ ለመነኮሳት ፡ ምስለ ፡ አንስት ፡ ውስተ ፡ ፩ ፡ መካን ።

ወእምዝ ፡ ትቤሎ ፡ አሐቲ ፡ ብእሲት ፡ ኦአባ ፡ ሐደገ ፡ ዓለመ ፡ ወዙሎ ፡ ዘውስቴ
ታ ፡ ይእዜሰ ፡ ደወለ ፡ ባዕድ ፡ ትነሥእ ። ወሶበ ፡ ሰምዓ ፡ ዘንተ ፡ እምአፈ ፡ ብእሲ
ት ፡ ደንገፀ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለደቂቁ ፡ ዛቲ ፡ ነገር ፡ ትኩነኒ ፡ መምህረ ፡ እስመ ፡ በዘ
ፈቀደ ፡ ይነብብ ፡ እግዚአብሔር ፡ እስመ ፡ ዘኃፈርኩ ፡ ይእዜ ፡ ዘመጠነዝ ፡ እፎ
ኬ ፡ የዓቢ ፡ ኃፍረትየ ፡ በቅድሜሁ ፡ ለመኰንነ ፡ ጽድቅ ፡ ናሁ ፡ ተዘከርኩ ፡ ዮም ፡
ቃሎ ፡ ለእንጦንስ ፡ አበ ፡ መነኮሳት ፡ ዘተናገረቶ ፡ ብእሲት ፡ አመ ፡ ርእያ ፡ በ*ውስ f. 73v
ተ ፡ ፈለግ ፡ እንዘ ፡ * ትትሐፀብ ፡ ምስለ ፡ አእማቲሃ ፡ ወይቤላ ፡ እፎ ፡ ትደፍሪ ፡ ወ p. 223b
ኢተሐፍሪ ፡ ተሐፅቢ ፡ ቅድመ ፡ መነኮሳት ፡ እመሰ ፡ ኮንከ ፡ መነኮሰ ፡ ሑር ፡ ወሣ
ጢተ ፡ ገዳም ። ወአንከረ ፡ እንጦንዮስ ፡ ወይቤ ፡ ዛቲ ፡ ብእሲት ፡ በአይቴ ፡ አእመ
ረት ፡ ግዕዘ ፡ ምንዙስና ፡ ባሕቱ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነበበ ፡ ባቲ ፡ ወእምአሜሃ ፡

[35] Ms. ብዘኃ :

ፈለሰ : ገዳመ : ለነኒ : አደቂቅየ : ይኄይሰነ : ተመይጦ : ኀበ : ምኔትነ ። ወሶቤሃ :
ተመይጠ : ኀበ : ዘቀዳሚ : ማኅደሩ ።

p. 224a * ንግባእኬ : ኀበ : ቀዳሚ : ነገር : ወንፈጽም : ነገረ : በእንተ : ደብረ : ሃሌ :
ሉያ ፤ ቅድስት : ከመ : ናጠይቆሙ : ለግቡአን : ፍጻሜ : ትንቢት : ዘተነበየ : እን
ጦንስ : አቡነ : ተለዓለት : በእደ : ወልዱ : ሳሙኤል : ወተጋብኡ : ድቤሃ : ብዙኃ
ን : መነኮሳት : በጽዋዓ : መንፈስ : ቅዱስ : እለ : ከመ : አንስርት : ይሰርሩ : ወከ
p 224b መ : መላእክት : * ይዜምሩ ። ወተሐንጸት : ድቤሃ : ዓባይ : ቤተ : ክርስቲያን :
በእደዊሁ : ለአቡነ : ሳሙኤል ። አቡነሰ : እንጦንዮስ : ሀሎ : ኀበ : ዘቀዳሚ : ደብ
ሩ : እስከ : አሜሃ ። ወእምዝ : ረስዓ : ሠናየ : ርስዕና : ወተሰፍሐ : ዝክረ : ኂሩ
ቱ : ውስተ : ኵሉ : አድያመ : ኢትዮጵያ : ወበዝኃ : ፍሬሁ : ከመ : በቀልት ። በከ
መ : ይቤ : ዳዊት : ጻድቅሰ : ከመ : በቀልት : ይፈሪ : ወይበዝኅ : ከመ : ዘግባ : ዘ
ሊባኖስ ። ወካዕበ : ይቤ : ትውልደ : ጻድቃን : ይትባረኩ : ክብር : ወብዕል :
ውስተ : ቤቱ ። ወእምድኅረ : ኵሉ : ዝንቱ : ደወየ : አቡነ : እንጦንዮስ : ወእንዘ :
ሀሎ : ውስተ : ዓራተ : ደዌየ : ስምዑ : ዘገብረ : ሎቱ : እግዚአብሔር : ለዝንቱ :
f 74r አረጋዊ : ቅዱስ ። ይቤ : ፩ : ገዳማዊ : ዘስሙ : * ባስልዮስ : ዘይነብር : ገዳመ :
p 225a ዋሊ : መጽአ : * ኀቤየ : ኅብስተ : እምሰማይ : በእደ : መላእክት : ዘኢይተረጐ
ም : ጣዕሙ : ወበላዕክዎ : ወዘተረፈ : መሰጥዎ : እምኔየ ። ወሰማዕኩ : ቃለ :
ዘይብል : ክፍሉ : ለእንጦንዮስ : ሐዲስ : አበ : ብዙኃን : አሕዛብ : ወወሰዱ :
ሎቱ : ወበልዓ : አመ : ፲ወ፱ : ለሐምሌ ። ወእምአሜሃ : ኢበልዓ : ፍጹመ : እመ
ባልዕት : ዘበ : ምድር : እስከ : አመ : ይፈልስ : ወአስቆረረ : ኵሎ : ዘይበልዕ :
ሰብእ ። አኃውሰ : ያመጽኡ : ሎቱ : ዘዘዚአሁ : መባልዕተ : እንዘ : ይመስሎሙ :
በደዌሁ : ዘየአብዮሙ : ውእቱሰኬ : ይትቄጣዕ : ፈድፋደ : ወይቄጽር : ገጾ :
ወየዓፁ : አንፎ : ከመ : ፩ : ዘዓደወ : እንተ : ዕዳዋት : ኀበ : ይወግሩ : ኵስሐ :
እስመ : መባልዕት : ዘበምድር : ያስተማስልዎ : ከ[መ] : ኵስሕ : እለ : በልዕዎ :
p 225b ለውእቱ : ማእድ : * ሰማያዊ ። ነበረ : እንዘ : ኢይጥዕም : ምንተኒ : ፬ : አው
ራኀ : ወ፳ : ወ፪ : ዕለታት ። ወስምዓ : ኮነ : አቡነ : እንዘ : ይብል : ኢተአተተ :
ጣዕመ : መዓዛሁ : እምአፉየ : ጽጋቡኒ : እምከርሥየ : ፍሥሐሁኒ : እምልብየ ።
p 226a * ወእምዝ : ተጋብኡ : ኀበ : ደቂቁ : እምሥራቅ : ወምዕራብ : ወእምደቡብ :
ወሰሜን : እስመ : ብዙኃነ :[36] መምህራነ : ወለደ : እለ : የኃድሩ : በበምኔቶሙ :
ወቦ : እምኔሆሙ : እለ : ውስተ : ገዳም : ወበዓታት : ወከበብዎ : ኵሎሙ : በፍ
ቅር : እንዘ : ይበክዩ ። ወይቤልዎ : አባ : ኀበ : መኑ : ተኃድገነ : ወይቤሎሙ :
አቡነ : ኃዲገሰ : ኢኃድገክሙ : ኀበ : እግዚአብሔር : ባሕቱ : ኅረዩ : ለክሙ : ፩ :
እምውስቴትክሙ : ዘይከውነክሙ : አበ : ህየንቴየ : እስመ : እብሬትየ : ተፈጸ
መ : ወይቤልዎ : እንዘ : ይበክዩ : ለሊከ : ተአምር : ዘይበቍዕ ። ወእምዝ : ሴመ :
v; p 226b ለአቡነ : * ሳሙኤል : መምህረ : ላዕለ : ኵሎሙ : ወባረኮሙ ። ወሶቤሃ : ነሥአ : *

[36] ms. ብዘኃነ :

አቡነ ፡ ሳሙኤል ፡ ለአቡሁ ፡ እንጦንዮስ ፡ ወአፆሮ ፡ በዓራት ፡ ወአብጽሖ ፡ ደብረ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ ወአዕረፈ ፡ በህየ ፡ ወመጠወ ፡ ነፍሶ ፡ ውስተ ፡ እደ ፡ ፈጣሪሁ ፡ ወአዕረፈ ፡ ህየ ።

Via del Corso 437
00186 Roma

Osvaldo Raineri

Gerhard Podskalsky, S.J.

Klostertypen und andere Besonderheiten des mittelalterlichen Mönchtums in Bulgarien und Serbien (9.-15. Jarhundert)

I. Klostergründungen-Klostertypen

Sieht man einmal ab von frühchristlichen Klöstern auf dem Staatsgebiet des mittelalterlichen Bulgarien und Serbien (byzantinische Klöster an der Schwarzmeerküste/lateinische Klöster an der Adria), so sind wir über die Anfänge eines slavischen Mönchtums in den beiden Balkanstaaten (ab Ende des 9. Jahrhunderts, d.h. nach der offiziellen "Taufe" in den Jahren 865 bzw. 867-874) nur durch spärliche archäologische Funde und ebenso dürftige schriftliche Quellen unterrichtet. Mit zu den ältesten, relativ gut bezeugten Klöstern in Bulgarien gehört das seit 1978 erforschte Marienkloster beim Dorfe Ravna (Kreis Varna, 35 km südlich von Pliska); eine Weiheinschrift von 23. April 889 (dem Jahr des ersten Klostereintritts des Täuferfürsten Boris-Michail in der Hauptstadt Pliska) sowie über 200 weitere Mauerinschriften (in Runen, griechischer und altbulgarischer Sprache/Kyrillica) und -zeichnungen (Kreuz, Menschen- und Tierdarstellungen, Symbole usw.)[1] weisen das Kloster, dessen Ruinen auch ein Skriptorium einschließen, als geistiges Zentrum aus[2].

---

[1] V. Beševliev, "Grăcki nadpis s data ot starobălg. manastir pri s. Ravna", in: *Izv. na Nar. Muzej Varna* 18/33 (1982), 118; K. Popkonstantinov, "Novootkrit dvuezičen nadpis ot Ravna", in: *Sborn. v pamet na prof. St. Vaklinov*, Sofia 1984, 231-235; ders., "Dvuezični nadpisi i abecedari ot starobălg. manastir pri s. Ravna, Varnenski okrăg", in: *Izv. na Nar. Muzej Varna* 20/35 (1984), 65-81 (8of.: dt. Zsfg.); ders., "Knižoven i prosveten centăr ot IX-X vek", in: *Muzej i pametnici na kult.* 26/3 (1986), 46-50; ders., "Ošte vednăž za nadpisa s data ot starobălg. manastir pri s. Ravna, Varnenski okrăg", in: *Archeol.* 28/1 (1986), 8-19; ders., "Traditionen von Kyrill und Methodius im altbulg. Literatur- und Ausbildungszentrum des 9. und 10. Jh.s beim Dorfe Ravna, Bezirk Varna", in: *Symposium Methodianum*, Neuried 1988, 491-511; ders./T. Smjadovski, "Za počitaneto na Kliment, papa rimski, v srednovekovna Bălgarija (po epigrafski danni ot IX-X vek)", in *Palaeobulg.* 7/4 (1983), 86-92; P. Georgiev, "Manastirskata cărkva pri s. Ravna, Provadijsko", in: *Izv. na Nar. Muzej Varna* 21/36 (1985), 71-98.

[2] Einen weitgespannten Überblick über klösterliche Schreiberschulen in Bulgarien geben die beiden Monographien: V. Gjuzelev, *Učilišta, skriptorii, biblioteki i znanija v Bălgarija (XIII-XIV vek)*, Sofia 1985 (dt. Bearbeitung: *Bulgarien zwischen Orient und Okzident. Die Grundlagen seiner geistigen Kultur vom 13. bis zum 15. Jh.*,

OCP 62 (1996) 393-406

Weitere klösterliche Zentren waren selbstverständlich die beiden Hauptstädte Pliska und Preslav (ab 893), samt ihrer näheren Umgebung[3]. Unter den zahlreichen Stifterklöstern in und um Preslav ragen zwei aufgrund der Bodenfunde (hochwertige Buntkeramik, Schriftfragmente usw.) besonders hervor: Tuzlalăka und Patlejna (St. Panteleimon)[4]. Nur wenige Mönchsnamen sind uns aus der Frühzeit (9.-10. Jh.) bekannt, und selbst diese lassen sich kaum mit Sicherheit einem bestimmten Kloster zuordnen: die drei ersten christlichen Fürsten/Zaren Boris-Michail, Simeon (zeitweise), Petăr ("Černorizec"?), Tudor Doksov (Sohn/Neffe des Boris oder geistlicher Hofbeamter des Doks?), Mostič (Bojare/Mönch mit 80 Jahren, wohl vor dem Tode, wie Zar Petăr), die alle als Angehörige der Oberschicht auch als Klosterstifter bzw. -wohltäter in Frage kommen; wichtiger für das geistige und geistliche Leben sind aber die Namen der Slavenapostel Kliment und Naum von Ochrid, Konstantins von Preslav, des rätselhaften Mönches Chrabăr und des ebenfalls in seinem wahren Range eher schillernden Ioann Ekzarch, die alle als bedeutende Überset-

---

Wien-Köln-Wiemar 1993); G. Čavrăkov, *Središta na bălg. knižovnost IX-XVIII vek,* ebd. 1987.

[3] Vgl. N. Čaneva-Dečevska, *Cărkvi i manastiri ot Veliki Preslav,* Sofia 1980 (183-186: dt. Zsfg.); T. Totev, *Les monastères de Pliska et de Preslav aux IXe-Xe s.*, in: *ByzSlav* 48 (1987), 185-200; ders., "Starobălg. manastiri v svetlinata na archeol. razkopki i proučvanija", in: *Starobălg. literatura* 22 (1990), 3-13; ders./ P. Georgiev, Novi danni za oblika na njakoi manastiri v Pliska i Preslav", in: *Bălg. srednovekovie* (FS I. Dujčev), Sofia 1980, 130-136; Ch. Temelski, "Văznikvane i rolja na bălg. manastiri po vremeto na sv. knjaz Boris-Michail", in: *Duch. kultura* 70/5 (1990), 11-22.

[4] Zu *Tuzlalăka*: J. S. Gospodinov, "Grobnični cărkvi na Tuzlalăka v Preslav", in: *Razkopki i proučvanija* 3 (1949), 97-100; T. Totev, "Icônes peintes en céramique de 'Tuzlalăka' à Preslav", in: *Izv. na Archeol. inst.* 35 (1979), 65-73; ders., "Manastirăt v 'Tuzlalăka' — centăr na risuvana keramika v Preslav prez IX-X v.", in: *Archeol.* 18/1 (1976), 8-15 (15: frz. Rés.); ders., "L'atelier de céramique peinte du monastère royal de Preslav", in: *Cah. archéol.* 35 (1987), 65-80; ders., *Preslavskata keramična ikona*, Sofia 1988 (81-86: engl.-frz. Rés.). — Zu *Patlejna*: J. S. Gospodinov, "Razkopkite v Patlejna (do Preslav) i značenieto im za bălg. istorija", in: *Izv. na Varnenskoto archeol. druž.* 3 (1910), 93-100; ders., "Razkopki v Patlejna", in: *Izv. na Bălg. archeol. druž.* 4 (1914), 113-128 (127f.: frz. Rés.); V. N. Zlatarski, "Kăm istorijata na otkritija v mestnostăta Patlejna, star bălg. manastir", in: *Izv. na Bălg. archeol. inst.* 1 (1921/22), 146-162 (161f.: frz. Rés.); A. Grabar, *Recherches sur les influences orientales dans l'art balkanique,* Paris 1928, 7-55; Kr. Mijatev, *Preslavskata keramika,* Sofia 1936; S. Bojadžiev, "Cărkvata Patlejana v svetlinata na novi danni", in: *Archeol.* 2/4 (1980), 23-33. — Andere Klöster in Preslav (insgesamt bisher gefunden und erforscht: acht): L. Ognenova/S. Georgieva, "Razkopki na manastira pod Vălkašina v Preslav prez 1948-1949 g.", in: *Izv. na Archeol. inst.* 20 (1955), 373-417; (415-417; frz. Rés.); S. Bojadžiev, "Cărkva Nr. 4 v mestnostta 'Selište' v Preslav", in: *Muzej i pametnici na kult.* 3 (1963), 1,10-15; T. Totev, "Dvorcijat manastir v Preslav", in: *Starobălg. literatura* 17 (1985), 70-84; ders., "Rodov manastir na vladelite v Preslav", in: ebd. 20 (1987), 120-128.

zer und Schriftsteller sind[5]. Kirchen, die auf Klostergründungen Kliments und Naums zurückgehen, exisitieren bis heute — freilich in vielfach gewandelter Form[6].

Doch die mit Abstand wichtigste Gestalt des bulgarischen Mönchtums, belegt durch acht bulgarische und griechische Viten, mehrere Offizien, ein geistliches Testament und bildliche Darstellungen und so in vieler Hinsicht mit Igumen Feodosij († 3. Mai 1074) vom Kiever Höhlenkloster[7] vergleichbar, ist der Gründer des bulgarischen Nationalklosters, Ioann von Rila († 18. August 946)[8]. Wie Feodosij steht auch er nicht für die zahlreichen, von Zaren und Bojaren oft mit großen Reichtümern (Grundbesitz/Kirchenschätze) versehenen sog. Stifterklöster, sondern für den anderen Klostertyp: die z.T. in natürlichen Felsenhöhlen geschaffenen (Halb-) Einsiedeleien, von denen es in der Kiever Nestorchronik heißt, daß sie "mit Tränen und Fasten und Beten und Wachen" gegründet wurden[9]. In seinem (in seiner Echtheit teilweise umstrittenen) "väterli-

---

[5] Erste Informationen über die letztgenannten Autoren findet man bei D. Petkanova, *Starobălg. literatura. Enciklopedičen rečnik*, Sofia 1992.

[6] Zu *Kliments* Kloster (Sv. Pantelejmon): D. Koco, "Klimentovijat manastir 'Sv. Pantelejmon' i razkopkata pri 'Imaret' v Ohrid", in: *Godišen zborn. na univ. Skopje* 1 (1948), 129-182 (181f.: frz. Rés.) (auch in: *Kniga za Kliment Ohridski*, Skopje 1966, 129-171); ders., "Novi podatoci za istorijata na Klimentovijat manastir 'Sv. Pantelejmon' vo Ohrid", in: *ebd.* 19 (1967), 245-255 (255; frz. Rés.); St. Mihajlov, "Beležki za Klimentovata cărkva 'Sv. Pantelejmon' v Ochrid i nejnija ktitorski nadpis", in: *Archeol.* 17/3 (1975), 11-22 (22: frz. Rés.). — Zu *Naums* Kloster (Sv. Archangel/nach vorherigem Aufenthalt im Patlejna-Kloster in Preslav): V. N. Zlatarski, "Kăm istorijata na monastirja sv. Naum v Makedonija", in: *Maked. pregl.* 1/2 (1924),1-11; L. Miletič, "Kăm freskite na manastirja sv. Naum", in: *ebd.* 1/3, 29-38; D. Koco, "Proučvanija i archeološki ispitvanja na cărkvata na manastirot sv. Naum", in: *Zborn. na Archeol. Muzej Skopje* 2 (1958), 56-80; ders., "L'église du monastère de S. Naoum", in: *Akten XI. Int. Byz.-Kongr. München 1958, ebd.* 1960, 243-247; P. Miljković-Pepek, "L'architecture chrétienne chez les Slaves macédoniens à partir d'avant la moitié du XIe s. jusqu'à la fin du XIIe s.", in: *The 17th Byz. Congr. — Major Papers*, New Rochelle/N.Y. 1986, 483-505, bes. 485-489.

[7] Vgl. G. Podskalsky, *Christentum und theolog. Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, 52-54, 89-93, 122-126, 236f.

[8] Vgl. zu seiner Biographie J. Ivanov, *Ivan Rilski i negovijat monastir'*, Sofia 1917; ders., "Žitija na sv. Ivana Rilski", in: *Godišn. Sof. univ., Istor.-filol. fak.* 32/13 (1935/36), 1-108; V. Sl. Kiselkov, *Rilskijat Manastir*, Sofia 1937; I. Dujčev, *Rilskijat svetec i negovata obitel*, ebd. 1947/ Nachdr.: 1990: Chr. Ross, *Die Viten des Ivan Rilski*, Offenbach 1983 (Dis.); P. Lecaque, "Représentation de s. Jean de Rila dans les peintures de la tour de Hrel'o au monastère de Rila (XIVe s.)", in: *Rev. Et. Slav.* 60 (1988), 513-517.

[9] *Povest' vrem. let*, Leningrad ^{2}1926/Nachdr.: *Handb. der Nesterchronik*, I, München 1977, 159 (zu 1051). — Zu einem Vergleich der "Gründerviten" Bulgariens, der Rus' und Serbiens: E. Tomova, "Slavj. žitija osnovatelej monastyrej kak tematičeskaja raznovidnost' tipa prostrannnogo žitija", in: *Palaeobulg.* 3/3 (1979), 55-68.

chen Testament" (25. März 941)[10] hält Ioann Rückblick auf die primitiven Anfänge des Rila-Klosters, denen allein durch die "Kraft Christi" ein guter Fortgang beschieden war, und vertraut darauf, daß gerade in der Wüste — nach biblischem Paradox (Gal 4,27) — blühendes Leben entstehen und Bestand haben werde. Voraussetzung dazu sei allerdings, daß die Mönche treu an der Belehrung des Gründers festhielten und sich nicht "fremden und abweichenden Lehren" (hier könnte die neuaufgekommene, pseudomonastische Irrlehre des Bogomilen gemeint sein) zuwendeten. Eine besondere Warnung gilt der Geldgier (srebroljubie), die diametral den Zielen der vollkommenen Armut, Abtötung des Willens und Demut entgegengesetzt sei. Den vertraulichen Umgang mit Zaren und Fürsten sieht Ioann generell als gefährlich an: der Blick zurück tauge nicht für die, welche für das Reich Gottes wirken wollen. Eine weitere Mahnung betrifft die Eintracht der Mönche und das Gemeinschaftsleben, das für die meisten die nützlichere Lebensform darstelle gegenüber dem nur für wenige Vollkommene geeigneten Einsiedlerdasein. Natürlich brauche eine solche Gemeinschaft Vorgesetzte, die sich durch Vernunft und geistliche Unterscheidungsgabe (duchovnoe razsuždenie) auszeichneten; bei solchen Menschen sollte man Aufschluß über den Willen Gottes suchen, nicht bei sich selber. Ioann empfiehlt ferner die Lektüre der Paterika (otečeskija knigi) zur Nachahmung der hl. Mönchsväter Antonios und Theodosios[11]. Eingeschärft wird schließlich die (von Enthusiasten und Bogomilen verachtete) Handarbeit unter Verrichtung des Jesusbetes[12]. Im Gedenken an den Besuch der drei Engel bei Abraham (Philoxenia/Symbol der Dreifaltigkeit; vgl. Gen 18) ergeht ein Aufruf zur Bruderliebe und Gastfreundschaft. Die Zahl der Mönche wuchs zu Leb-

---

[10] Ed.: Ivanov, *Ivan Rilski* (s. Anm. 8), 136-142; I. Gošev, "Zavetăt na sv. Ivan Rilski v svetlinata na starobălg. i vizant. literaturno predanie ot IX-XIV v.", in: *Godišn. na Duch. Ak. "Sv. Kliment Ochr."* 4 (30)/10 (1954/55), 438-448 (krit. Ed.); dt. Übers.: M. Stojanov/E. Kühl, "Das 'väterliche Testament' des sv. Ivan Rilski vom Jahre 941 für die Mönche des von ihm begründeten Rilski Monastir in Bulgarien", in: *Kyrios* 1 (1936), 190-197.

[11] Es wurde gerätselt, ob mit diesen beiden Namen der ägyptische Eremit Antonios d. Gr. und der palästinensische Abt Theodosios Koinobiarches(vgl. Podskalsky, *Christentum* [s. Anm. 7], 123, Anm. 560) gemeint sind oder die berühmten Gründer des Kiever Höhlenklosters Antonij und Feodosij Pečerskij. — Im Falle der Echtheit des Testamentes, aber auch aus grundsätzlichen Erwägungen (Topos in anderen slavischen Mönchsviten) kommt nur die erste Annahme in Frage.

[12] Vgl. Augustinus, *De opere monachorum* (dt. Übers.: K. S. Frank, *Frühes Mönchtum im Abendland,* I, Zürich-München 1975, 48-106). — Zum Jesusgebet: G. Podskalsky, "Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus", in: *Ostk. Stud.* 16 (1967), 15-32.

zeiten Ioanns bis auf 66 an. Drei seiner Schüler, nämlich Prochor von Pšinja, Gavriil von Lesnovo und Ioakim von Osogovo (auch: Sarandaporski), haben bedeutende Klöster im nord-östlichen Makedonien begründet[13]. In Rila selbst setzte wohl bald nach Ioanns Tod ein gewisser Niedergang ein, der unter den Aseniden (zweites, bulgarisches Reich) durch eine staatskirchliche Konzentration auf Tărnovo noch verstärkt wurde; erst Mitte des 14. Jahrhunderts ist ein neuer Aufschwung festzustellen, angestoßen durch die Stiftung (Turm: 1335, mit kunstvoll ausgemalter Ioann-Kapelle) des serbischen Großdomestikos/ Protosebastos Hreljo, der selbst als Mönch Hariton in die Klostergemeinschaft eintrat.

Im zweiten bulgarischen Reich (1185-1393) bildeten sich neue monastische Zentren — getrennt nach den beiden benannten Grundtypen heraus: a) in der neuen Hauptstadt und ihrer näheren Umgebung; b) in schwer sugänglichen Felsentälern im Nordosten des Landes (Höhlenklöster/-kirchen bei Ruse und Červen). Was Tărnovo betrifft, so ragt die leider fast völlig zerstörte Große Lavra unter einer Vielzahl kleinerer Klöster auf dem Hügel Trapezica hervor[14]. Dabei handelt es sich um den Typ des Stifterklosters; so wurden in den Ruinen der Lavra, die direkt neben der von Zar Ioann II. Asen erbauten Kirche der "40 Martyrer" (gleichsam

---

[13] Vgl. die Informationen bei J. Ivanov, *Severna Makedonija*, Sofia 1906, 84-109; P. Slankamenac, "Legende o južnoslovenskim anahoretima", in: *Glasnik Skopskog naučn. društ.* 1/1 (1926), 215-223 (232f.: frz. Rés.); St. Dušanić, "Joakim Osogovski-Sarandaporski i njegov manastir", in: *Hrišćansko delo 1940*, sv. 6, 440-445. L. Pavlović, *Kultovi lica kod Srba i Makedonca*, Smederevo 1965, 20-33; V. Antiḱ, *Lokalni hagiografii v Makedonija*, Skopje 1977, 21-46; Ė. Drosneva, "Žitije Joakima Osogovskogo kak istoričeskij istočnik", in: *Sov. slavjanoved.* 1982, 4, 61-70; S. Mileusnić, *Sveti Srbi*, Kragujevac 1989, 16-24; J. Nikolić-Novaković, "Likovi monaha i pustinožitelja u crkvi manastira Lesnova", in: *Zborn. rad. Viz. inst.* 33 (1994), 165-175 (175: engl. Summ.); V. Jankova, "Cikalăt bălg. asketični žitija i Tărnovska agiografska tradicija ot XIII-XVI vek", in: *Pametnici, poetika, istoriografija*, Vel. Tărnovo 1994, 185-194.

[14] Zur *Großen Lavra*: A. Popov, "Paleografska charakteristika na archeol. nachodki ot Tărnovskata 'Velika Lavra'", in: *Palaeobulg.* 7/1 (1983), 64-74; ders., Carevgrad Tărnov, IV, Sofia 1984, ders., "Manastirăt 'Vel. Lavra' v Tărnov i Asenevci", in: *Vtori meždunar. kongr. po bălgaristika.* Dokladi 6: *Bălg. zemi v drevnostta. Bălgarija prez srednovekovieto*, ebd. 1987, 486-500; N. C. Moutsopoulos, "Pensées et observations à l'occasion des fouilles archéologiques récentes à la Grande Laure aux pieds de Tzarevetc à Vel. Tirnovo", in: *Balk. Stud.* 26 (1985), 3-99. — Zu Klöstern auf den Hügeln *Trapezica* und *Carevec*: V. Dimov, "Razkopkite na Trapezica v Tărnovo", in: *Izv. na Bălg. archeol. druž.* 5 (1915), 112-176 (175f.: dt. Zsfg.: 17 Kirchen); D. Petkanova-Toteva, "Središta na starobălg. literatura", in: dies., *Văprosi na starobălg. literatura*, Sofia 1966, 3-36, hier: 9-17; G. Čavrăkov, *Velikotărnovskite manastiri*, ebd. 1970; Chr. Nurkov/A. Pisarev, "Monastirski kompleks na chălma Carevec", in: *Godišn. na muzeite ot Severna Bălgarija* 5 (1979), 42-49 (49: dt. Zsfg.); K. Mijatev, *Carevgrad Tărnovo*, III, Sofia 1980.

dem "Invalidendom" von Tărnovo) liegt, nicht zufällig viele Keramikmonogramme bulgarischer Zaren und Patriarchen gefunden.

Geistes- und literaturgeschichtlich bedeutsam wurden dagegen zwei in der näheren Umgebung Tărnovos gelegene Klostergründungen der beiden Hesychasten (Schüler des Gregorios Sinaites), Teodosij und Evtimij von Tărnovo: "Sv. Bogorodica" (Hl. Gottesmutter, bei Kelifarevo, ca. 13,5 km südlich von Tărnovo)[15] und "Sv. Troica" (Hl. Dreifaltigkeit, an der Peripherie Tărnovos)[16]. Gemeinsame Wiege beider Klöster war das in der Einöde des Grenzgebirges Stara Planina (Strandža/Paroria) gelegene monastische Zentrum des Gregorios Sinaites, das wegen häufiger Türkenüberfälle nach dessen Tod aufgegeben werden mußte; dort hatten die beiden wegweisenden Multiplikatoren hesychastischer Gebets- und Lebensform ihre Prägung erhalten: Teodosij von Tărnovo[17] (für Bulgarien; über ihn dann auch sein Schüler Kiprian, für Rußland) und Romil von Vidin[18] (für Serbien). Wenn schon diese beiden Klöster größere Unabhängigkeit gegenüber ihrer weltlichen Autorität bewahrten als die zuvor erwähnten in der Hauptstadt, so gilt das in noch stärkerem Maße von den sog. Felsenklöstern, die in ihrer rauhen Umgebung und erschwerten Erreichbarkeit nur einen sehr einfachen, rustikalen Lebensstil erlaubten; die Ausmalung ihrer Höhlenkirchen geht freilich auf Ikonenmaler aus Tărnovo und entsprechende Dotationen der jeweiligen Souveräne (besonders Zar Ioann Alexander, 1331-1371) zurück[19]. Als berühm-

---

[15] J. P. Georgiev, "Selo Kelifarevo i monastirăt mu Sv. Bogorodica'", in: *Period. spis. na Bălg. kniž. druž. v Sofija* 67 (1906), 427-447; J. Nikolova, "Razkopki na Kelifarevskija manastir (1974/75)", in: *Archeol.* 20/1 (1978), 21-35 (34f.: frz. Rés.); dies., "Archeol. proučvanija na Kilifarevskija manastir", in: *Učenici i posledovateli na Evtimij Tărnovski*, Sofia 1980, 435-442; dies., "Kilifarevskijat manastir — knižovno i prosvetno središte prez XIV v.", in: *Părvi meždunar. kongr. po bălgaristika.* Dokladi: *Bălg. kultura i vzaimodejstvieto i săs svetovnata kultura*, I, ebd. 1983, 73-79.

[16] Eine eigene Studie zu diesem Kloster fehlt bisher; vgl. vorläufig: P. Rusev, "Školata na Evtimij Tărnovski v manastira 'Sv. Troica'", in: *Tărn. kniž. škola 1371-1971*, Sofia 1974, 27-38.

[17] Zu Leben und Werk vgl. V. Sl. Kiselkov, *Sv. Teodosij Tărnovski*, Sofia 1926; ders., "Kelifarevskijat otšelnik Teodosij", in: *Bălg. istor. bibl.* 1/2 (1928), 132-164; ders., "Teodosij Kelifarevski", in: *Prouki i očerti po starobălg. literatura*, Sofia 1956, 151-159.

[18] Über sein Wanderleben zwischen Nationen und Kulturen berichten: V. Sl. Kiselkov, "Sv. Roman Vidinski", in: *Duch. kultura* 40 (1929), 157-175; 41 (1929), 250-260; I, Dujčev, "Romano (Romilo, Romolo), anacoreta in Bulgaria", in. *Bibl. Sanctorum*, XI, Rom 1968, 312-316.

[19] Aus der reichen Literatur zur Ausmalung der Höhlenkirchen vgl. D. Panajotova, "Skalni stenopisi pri Červen", in: *Archeol.* 7/1 (1965), 8-13; T. Velmans, "Les fresques d'Ivanovo et la peinture byzantine à la fin du Moyen-Âge", in: *Journal des Savants*, Jan.-Mars 1965, 358-404.

tester Mönch, der aus diesen felsigen Mönchskolonien hervorgegangen ist, gilt der spätere (erste) Patriarch Ioakim I. (nach der Wiederherstellung des bulgarischen Patriarchates 1235). Was Serbien betrifft, so haben wir für die ersten Jarhunderte nach der Christianisierung des Landes kaum Nachrichten über Klöster und Mönche[20]. Erst die Simeonsvita Stefans des Erstgekrönten nennt zwei Klöster, die auf Stiftungen Stefan Nemanjas zurückgehen: das Muttergotteskloster am späteren Bischofssitz Toplica (bei Kuršumlje) und das Georgskloster (bei Ras; heute Ruinen: Djurdjevi Stupovi); für das letztere wird auch ein (nicht erhaltenes) Stiftertypikon erwähnt[21]. Die große, quellenmäßig belegbare Geschichte des serbischen Mönchtums beginnt mit dem Klostereintritt des hl. Sava (weltlich: Rastko) auf dem Athos (St. Panteleimon/Rossikon oder Vatopedi); die vorherige Flucht aus dem ihm anvertrauten Amt eines Provinzgouverneurs (Hum) auf den Hl. Berg kann nach den verfügbaren Quellen (zwei Viten seines Vaters Stefan Nemanja/Mönch Simeon und den beiden Sava-Viten) etwa auf das Jahr 1191/92 datiert werden, als Sava 17 Jahre alt war[22]. Schon 1198 glückte es Sava und seinem 1196 ins Kloster Vatopedi nachgereisten Vater (Stefan/Simeon), dessen heruntergekommenes Filialkloster Hilandar für die Serben zu erwerben; während eines Aufenthaltes in Konstantinopel (vielleicht im Sommer 1199) lernte Sava im dortigen Muttergotteskloster (Theotokos Euergetis) dessen bewährtes Typikon kennen, um es nach entsprechender Anpassung (gekürzte Übersetzung/Adaptation an die Athosbräuche) für Hilandar und später auch für das schon in den 1180-er Jahren gegründete Kloster Studenica in Serbien (dessen Archimandrit Sava nach 1206 geworden war) zu übernehmen[23]. Manche neuere Autoren glauben mit Hilandar

---

[20] Vgl. die einzige Monographie zum Thema: V. Marković, *Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjevekovnoj Srbiji*, Sr. Karlovci 1929, 1-50. — Vgl. auch: M. V. Veselinović, "Srpske kaludjere", in: *Glas Srpske Kral. Ak.* 80 (1909), 155ff.

[21] Vgl. V. Ćorović (Ed.), "Žitije Simeona Nemanje od Stevana Prvovenčanoga", in: *Svetosavski zborn.*, II, Belgrad 1939, 21-25. — Zu den Klosterkirchen: D. Milošević/J. Nešković, *Djurdjevi Stupovi u Starom Rasu*, ebd. 1983; M. Čanak-Medić/Dj. Bošković, *Arhitektura Nemanjog doba. I. Crkva u Toplici i dolinama Ibra i Morave*, ebd. 1986; V. J. Djurić, "Posveta Nemanjinih zadužbina i vladarska ideologija", in: *Bogoslovlje* 31/45 (1967), 1-2, 13-26.

[22] P. Popović, "O hronologiji u delima sv. Save", in: *Glas Srpske Kral. Akad.* 112 (1924), 19-87, hier: 46-52; S. Stanojević, "O odlasku sv. Save u manastir", in: *Svetosavski zborn.*, II, Belgrad 1936, 43-64; D. Obolensky, "Sava of Serbia", in: ders., *Six Byz. Portraits*, Oxford 1988, 115-172, hier: 124f.

[23] Studenica wurde gleichzeitig zur Keimzelle der späteren Autokephalie Serbiens (Loslösung aus der byzantinischen Kirchenprovinz Achrida/Ochrid): vgl. M. M. Petrović, *Studenički tipik i samostalnost srpske crkve*, Belgrad 1986 (115-119: engl.

eine vermittelnde Sonderform des Mönchtums entstehen zu sehen, zwischen dem östlichen bzw. byzantinischen (Halb-) Eremitentum und den sozial aktiven Mönchs- und Nonnengemeinschaften des Westens[24]. Diese Ansicht findet allerdings keine Bestätigung in den asketischen und kanonistischen Schriften Savas, die sich ausnahmslos auf byzantinische Vorbilder zurückführen lassen, und wird ferner durch die Tatsache widerlegt, daß sich Sava — einer kontemplativen Neigung folgend — um 1199 in eine Eremitage (Kellion) bei Karyeus zurückzog, für deren kleine Gemeinschaft er ebenfalls ein Typikon (in Anlehnung an den Text des Lavra-Gründers, Athanasios Athonites) verfaßte[25]. Nach seiner ersten Pilgerreise zu den Hl. Stätten (ca. 1230) fügte Sava liturgische Bräuche aus dem dortigen St. Sabas-Kloster (Mar Saba) ins serbische Rituale ein[26]. Sava wirkte auch noch bei der Restauration und Neugründung anderer Klöster in Serbien und auf dem Athos mit. Erwähnt werden müssen auch das von seinem Bruder, Stefan dem Erstgekrönten, gestiftete Kloster Žiča (Baubeginn: 1208; Kirche: vor 1219), das laut Urkunde zum Sitz der (autonomen) Erzbischöfe (ab 1220) und Krönungsort der Könige bestimmt war[27], ferner dessen Metochion und Nachfolgesitz Peć (Kirche: 1230)[28] und das von seinem Neffen, König Vladislav I. (1233-1244), ge-

---

Summ.). — Ed. des Typikons von Hilandar/Studenica: V. Ćorović, *Spisi sv. Save*, Belgrad 1928, 14-150; N. Sindik, *Studenicki tipik*, ebd. 1992 (Facs.-Ed.); griech. Orig.: P. Gautier, "Le Typikon de la Théotokos Evergétis", in: *REByz* 40 (1982), 5-101. — Zu den Abweichungen der slavischen von der griechischen Fassung: M. Živojinović, "Hilandarski i evergetidski tipik. Podudarnosti i razliki", in: *Zborn. rad. Viz. inst.* 33 (1994), 85-102 (101f.: frz. Rés.).

[24] Ansatzpunkte für diese Wertung sieht man im Protestbrief des Ochrider Oberhirten Demetrios Chomatenos gegen die Erhebung Savas zum (autokephalen) Erzbischof (1220) gegeben (ed. G. Ostrogorski, in: *Svetosavski zborn.* II, Belgrad 1939, 96-113); N. Radojčić, "Dužnosti nauke prema sv. Savi", in: *Glasnik srpske pravosl. crkve* 28/1 (1947), 18-31, hier: 25-28; D. Dimitrijević, "O monaštvu sv. Save", in: *Bogoslovlje* 7/22 (1963), 17-25 (25: dt. Zsfg.); ders., "L'importance du monachisme serbe et ses origines au monastère athonite de Chilandar", in: *Le Millénaire du Mont Athos*, I, Venedig-Chevetogne 1963, 265-277.

[25] Ćorović, *Spisi* (s. Anm. 23), 5-13 (Ed.); engl. Übers.: D. M. Rogisch, "St. Sava on Athos: his monastic rule", in: *Sobornost* 11 (1989), 69-81 (Übers.: 78-80).

[26] Vgl. R. M. Grujić, "Palestinski uticaji na sv. Savu pri reformisanju monaškog života i bogoslužebnih odnosa u Srbiji", in: *Svetosavski zborn.*, I, Belgrad 1936, 277-312.

[27] Ed. der Gründungsurkunde: A. V. Solovjev, *Odabrani spomenici srpskog prava*, Belgrad 1926, 17-22. — Zur Geschichte/Architektur/Kunst: M. Kašanin/Dj. Bošković/P. Mijović, *Žiča*, Belgrad 1969 (203-225: frz./engl. Rés.).

[28] Die Verlegung nach Peć erfolgte nach einem verheerenden Tatareneinfall in den Jahren 1253 und 1290 (Žiča blieb aber formell Sitz des Erzbischofs bis 1346): S. Petković, *Das Patriarchat von Peć*, Belgrad 1982; B. Todić, "Najstarije živopis/slikarstvo

gründete Kloster Mileševo[29], in dem Sava dann auch seine letzte Ruhe finden sollte.

Nachdem wir diesen vielseitigen, fast übermächtigen Einfluß Savas auf die Anfänge des serbischen Mönchtums kurz dargelegt haben, muß aber auch von anderen Strömungen die Rede sein, die mit der eher stillen Gestalt des Ioann von Rila aus dem Nachbarland Bulgarien zusammenhängen. Auf dessen Schüler Gavriil geht das schon erwähnte Kloster in Lesnovo (Kreis Kratovo) zurück, das auch in der serbischen Kirchen- und Kulturgeschichte eine Rolle spielte[30]. Wahrscheinlich ein Zeitgenosse Savas und doch in seinem Lebensstil als Einsiedler eines Höhlenklosters (bei Prizren) deutlich von diesem unterschieden, war Petar von Koriša (12./13. Jh.) ein Vertreter jenes radikalen Anachoretentums, das im serbischen Mönchtum immer eine Randerscheinung blieb; dennoch verfaßte der für die Nemanjiden tätige Hilandarmönch Teodosije auch eine wertvolle Biographie (samt Akoluthie) für ihn[31]; sein später nach ihm benanntes Kloster wurde zum Metochion von Hilandar[32].

---

u sv. Apostolima u Peći", in: *Zborn. za lik. umetn. Matice Srpske* 18 (982), 19-40 (38-40: frz. Rés.); V. J. Djurić/S. Ćirković/K. Korać, *Pećka patriaršija,* Belgrad 1990.

[29] N. L. Okunev, "Mileševo", in: *ByzSlav* 7 (1938), 33-107 (97-107: frz. Rés.); Sv. Radojčić, *Mileševo,* Belgrad 1963; S. Mojsilović-Popović, "Istraživanje srednjevekovnog manastira — manastir Mileševa", in: *Saopštenja* 15 (1983), 25-34 (35f.: frz. Rés.); S. Petković, "Nastanak Mileševe", in: *Mileševo u istoriji srpskog naroda,* Belgrad 1987, 1-8.

[30] Vgl. oben Anm: 13, sowie: St. Simić, *Lesnovski manastir sv. otca Gavrila. Zadužbina srpskoga despota Jovana Olivera,* Belgrad 1983; S. Djurić, "Hrist Kosmokrator u Lesnovu", in: *Zograf* 13 (1982), 65-72; M. Georgievski, "The Monastery of Lesnovo — the Macedonian Center of Learning in the Middle Ages", in: *Maced. Stud.* 12 (1982), 240-245.

[31] St. Novaković, "Život srpskog isposnika Petra Koriškog", in: *Glasnik srpskog učen. društ.* 12 (1871), 308-346 (Ed.: 330-346); ders., "Teodosija mniha Hilandarca djelo o Petrom Koriškom", in: *Starine* 16 (1884), 9-34 (Ed. Služba: 12-27); D. Kostić, "Kad je Teodosije pisao život i službu sv. Petra Koriškog?", in: *Bogoslovlje* 9 (1934), 371-382; M. N. Bojčević, *Sv. Petar Koriški i njegov biograf Teodosije,* Skopje 1940; V. Mošin, "Služba i žitije sv. Petra Koriškog s koriškim pomenikom u rukopisu SANU br. 123", in: *Starine Kosova i Metohije* 4-5 (1968-1971), 151-159 (159: frz. Rés.); T. Jovanović, Teodosije Hilandarac: "Žitije Petra Koriškog", in: *Književna istorija* 12/48 (1980), 635-681 (Ed.: 649-676); T. Popović/I. Špadijer, "Zajednička služba sv. apostolima Petru i Pavlu i sv. Petru Koriškom", in: *Arheogr. pril.* 9 (1987), 157-179 (Ed.: 161-177).

[32] R. Ljubinković, "Isposnica Petra Koriškog — istorija i živopis", in: *Starinar* 7-8 (1956/57), 93-112; V. Djurić, "Najstariji živopis isposnice pustinožitelja Petra Koriškog", in: *Zborn. rad. Viz. inst.* 5 (1958), 173-202; O. Marković, "Ostaci manastira Petra Koriškog", in: *Starine Kosova i Metohije* 4/5 (1968-1971), 409-423 (422f.: frz. Rés.); R. Katić, "Postanak i prošlost hiland. metoha manastira sv. Petra Koriškog", in: *Zborn. za lik. umetn. Matice Srpske* 18 (1982), 133-151 (150f.: frz. Rés.); ders., "Hiland. metohija sv. Petra Koriškog kod Prizrena", in: *Glasnik Srpske pravosl. crkve* 63 (1982),

Alle übrigen nach Sava gegründeten Klöster gehören in die Gruppe der mehr oder minder reichen Stifterklöster (in funktionaler Hinsicht, wie z.B. der Abhaltung staatskirchlicher Reichssynoden, den Reichsabteien des Hl. Römischen Reiches an die Seite zu stellen), deren Anfänge jeweils eine Gründungsurkunde eines Königs/Zaren oder eines anderen Mitgliedes der herrschenden Dynastie markiert[33]. Im Unterschied zu Bulgarien gab es in Serbien, das bis ins 14./15. Jahrhundert hinein arm war an eigentlichen Städten, keine Konzentration in oder bei einer Hauptstadt (wie in/um Pliska, Preslav, Ochrid und Tărnovo), die sich in Serbien ohnehin erst in der Endphase des Reiches herausbildete (Skopje/ab 1346 — Belgrad — Smederevo/bis 1459). Wir können hier nur die wichtigsten Namen anführen (jeweils in Klammern: Gründer): Sopoćani, 1263-1270 (Uroš I.), Gradac, Ende 13. Jahrhunderts (Grab Königin Jelenas, der Frau Uroš's I.), Banjska, 1312-1316 (Milutin), Staro Nagoričino (Milutin), Gračanica, nach 1320 (Milutin), Dečani, 1330 (Stefan Uroš. III.), Erzengelkloster bei Prizren, 1343 (Stefan Dušan), Marko-Kloster (bei Skopje), 1345/46 (Vukašin, Marko), Ravanica, 1376/77 (Fürst Lazar), Ljubostina, 1388/89 (Zweitgründerin: Fürstin Milica), Kalenić, 1407-1413 (Bogdan, Despot Stefan Lazarević), Manasija (Resava), 1406-1418 (Despot Stefan Lazarević), Pavlovac, vor 1425 (Despot Stefan Lazarević). Mit dem Niedergang des serbischen König- bzw. Zartums in der zweiten Hälfte des 14. Jarhunderts begann auch der Verfall des serbischen Mönchtums, der vorübergehend durch den von Gregorios Sinaites getragenen Hesychasmus aufgefangen wurde[34].

II. Besondere Aspekte des Mönchtums in Bulgarien und Serbien, die für seinen Einfluß in Staat und Gesellschaft relevant wurden

Über die schon in der Gründungsgeschichte angesprochene, oft wechselseitige Einflußnahme zwischen Kloster und Welt (wie z.B.die bemerkenswerte Nähe des Mönchtums zu den herrschenden Dynastien) hinaus

---

217-223; ders., "Pomenik hiland. metoha manastira sv. Petra Koriškog", in: *Arheogr. pril.* 4 (1982), 147-161; ders., "Manastir sv. Petra Koriškog i uzroci njegove propasti", in: *Glasnik Srpske pravosl. crkve* 64 (1983), 189-205; ders., "Manastir sv. Petra Koriškog", in: *Bogoslovlje* 29/43 (1985), 99-128 (126f.: frz. Rés.); L. Slaveva/V. Mošin, *Srpske gramoti ot Dušanovo vreme*, Prilep 1988, 79-88.

[33] I. Tarnanides, *Ἱστορία τῆς Σερβικῆς Ἐκκλησίας*, Thessalonike ^{2}1985, 64-82.

[34] V. Rozov, "Sinajcy v Serbii v XIV v.", in: *ByzSlav* 1 (1929), 16-21 (21:dt. Zsfg.). — Vgl. auch: Marković, *Pravosl. monaštvo* (s. Anm. 20), 50-155; Lj. Kotarić, "Povelja despota Stefana Lazarevića manastirima Tismani i Vodici iz 1406 godine", in: *Arheogr. pril.* 9 (1987), 117-124.

sei hier noch in aller gebotenen Kürze auf einige weitere Wirkungsfelder hingewiesen.

Was die karitative Tätigkeit der Mönche betrifft, so läßt sich für Bulgarien höchstens auf einige Sätze im Schlußteil des "Väterlichen Testaments" des Ioann von Rila verweisen, mit denen der Gründervater seinen Mitbrüdern die Achtung und Fürsorge für die Einsiedler der Umgebung nahelegt und zur allgemeinen Gastfreundschaft auffordert[35]; besondere Institutionem, z.B. zur Kranken- und Armenpflege, sind nicht bekannt. Außergewöhnlich war dagegen die in der Einrichtung zweier Spitäler (in den Klöstern Hilandar und Studenica) bewiesene Gesundheitsfürsorge Savas, der damit auch — ähnlich wie Feodosij Pečerskij für die Rus' — als Begründer der serbischen Medizingeschichte gelten kann[36], wenn auch der fachliche Standard sicher nicht an den des Pantokratorklosters in Konstantinopel heranreichte. Zu erwähnen wäre auch die Fürsorge für die serbischen Pilger im hl. Land, wo König Stefan Uroš II. Milutin nach seinem Sieg über die Perser (1315) das Hospitalkloster der Erzengel Michael und Gabriel am Lazarustor in Jerusalem gestiftet hat; andere Herrscher (Despoten) kamen später für dessen Bedürfnisse in Notfällen (Epidemien) auf[37].

Wie im Westen sammelten auch die bulgarischen und serbischen Klöster im Laufe der Zeit erheblichen Reichtum an, weniger durch Erbschaften (individuelle Testamente) als durch großzügige Donationen von Seiten des Staates[38]; auf diese Weise erhielten die Stifterklöster in Bulga-

---

[35] Vgl. oben Anm. 10!

[36] Zu *Feodosij*: vgl. Podskalsky, *Christentum* (s. Anm. 7), 53f. — Zu *Sava*: L.L. Pavlović, "Srpske manastirske bolnice u doba Nemanjića", in: *Zborn. pravosl. bogosl. fak.* 2 (1951), 555-566; J. Tucakov, "Doprinos sv. Save unadpredjenju zdravstvene kulture u srednjevek. Srbiji", in: *Sava Nemanjić-Sv. Sava*, Belgrad 1979, 53-63.

[37] Dj. Daničić, *Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih napisao arhiepiskop Danilo i drugi*, Zagreb 1866/Nachdr.: London 1972, 131. 149; vgl. auch die Viten König Dragutins (ebd., 40) und Königin Helenas (ebd., 65), sowie N. Dučić, "Srpski kraljevski manastir u Jerusalimu", in: *Godišnjica N. Čupića* 9 (1887), 235-141; K. Jireček, "Dohodak stonski, koji su davali srpskome monastiru sv. Arhandjela u Jerusalimu i povelje o njemu cara Uroša (1358) i carice Mare (1479)", in: *Jagić-Festschr.*, Berlin 1908, 527-542; M. Živojinović, "Bolnica kralja Milutina u Carigradu", in: *Zborn. rad. Viz. inst.* 16 (1975), 105-117 (116f.: frz. Rés); V. Nedomački, "Manastir arhandjela Mihaila i Gavrila u Jerusalimu — zadužbina kralja Milutina", in: *Zborn. za lik. umetn. Matice Srpske* 16 (1980), 25-70.

[38] Vgl. die Sammeleditionen der bulg./serb. Stifterurkunden: F. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Wien 1858/ Nachdr.: Graz 1964; G. A. Il'jinskij, *Gramoty bolg. carej*, Moskau 1911/Nachdr.: London 1970 (5 Klosterurk.); A. Solovjev/V. Mošin, *Grcke povelje srpskih vladara*, Belgrad 1936/ Nachdr.: London 1974; Slaveva/Mošin, *Srpski gramoty* (s. Anm. 32).

rien (Makedonien) und Serbien im 13./14. Jahrhundert erheblichen Grundbesitz[39]. Dafür hatten diese Stifterklöster als Grabkirchen ihrer Gründer und Wohltäter zu dienen bzw. regelmäßige Gebete und Suffragien für die Lebenden un Verstorbenen dieser Familien zu leisten. Am Reichtum der Kirche und am Wohlleben der Mönche auf Kosten der Armen hatte sich schon im 10. Jahrhundert in Bulgarien und später auch in Serbien/Bosnien die harte Mönchskritik der Bogomilen entzündet, über die der bulgarische Priester Kozma (2. Hälfte 10. Jh.) berichtet, wobei er mit eigener, herber Kritik nicht spart: sein Tadel gilt dem offenbar ziellosen Wanderleben einiger Mönche (bis hin zur überflüssigen Jerusalemwallfahrt) sowie deren äußerem und innerem Verrat an ihrer Berufung (u.a. durch verantwortungsloses Verlassen von Frau und Kindern und Unmäßigkeit im Essen)[40].

Die enge Verbindung von Mönchtum und Staat zeigt sich besonders im Gesetzbuch (Zakonik) des mächtigsten serbischen Zaren, Stefan Dušan, dessen Text auf zwei Reichssynoden (1349/1354) verabschiedet wurde[41]; nach ihm war die Einsetzung der Äbte (Igumen) keine interne Angelegenheit der klösterlichen Gemeinschaft, sondern bedurfte der Zustimmung des Patriarchen und Zaren (Art. 13/14)[42]. Auf dem Höhepunkt der serbischen Machtentfaltung, deren baldiger Verfall sich aber schon durch unbewältigte Spannungen im Inneren und unabwendbare Bedrohungen von außen ankündigte, ist das Gesetzbuch sichtlich um die Stärkung der Kirche als Ersatzautorität und Hüter der serbischen Nation

---

[39] Vgl. D. Angelov, "Rost i struktura krupnogo monastyrskogo zemlevladenija v servernoj i srednej Makedonii v XIV v.", in: *VV* 11 (1957), 135-162; ders., "Zur Frage der Immunitätsrechte der balkan. Klöster im 13.-14. Jh.", in: *Akten XI. Int. Byz-Kongr. München 1958*, ebd. 1960, 27-33. — Der auswärtige Landbesitz hatte auch eine entsprechend ausgedehnte Viehhaltung zur Folge: B. Ferjančić, "Stočarstvo na posedima svetogorskih manastira u srednjem veku", in: *Zborn. rad. Viz. inst.* 32 (1993), 35-127.

[40] M. G. Popruženko, *Kozma Presviter, bolgarskij pisatel' X v.*, Sofia 1936, 49-58; dt. Übers. (Auszüge): D. Petkanova, *"Quellen reinen Wassers ..."*, Berlin 1979, 63-66; frz. Übers.: H.-Ch. Puech/A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945, 99-105; 217-219.

[41] Ed.: N. Radojčić, *Zakonik cara Stefana Dušana 1349 i 1354*, Belgrad 1960; dt. Übers.: A. Kucharski, *Antiquissima monumenta juris slovenici*, Warschau 1938, 171-211; engl. Übers.: M. Burr, "The Code of Stephan Dušan", in: *Slav. East Eur. Rev.* 28 (1949/50), 198-217; 516-539.

[42] Zu dieser Frage ist das Gründungschrysobull des Stefan Dušan für "sein" Erzengelkloster bei Prizren zu vergleichen: P. J. Šafařík, "Hrisovula cara Stefana Dušana, kojom osniva monastir sv. Arhandjela Mihaila i Gavrila u Prizrenu godine 1348?", in: *Glasnik društ. srbske slov.* 15 (1862), 264-310.

bemüht; ihr (d.h. dem zuständigen Erzpriester) gegenüber sollen alle zu Gehorsam und Unterwerfung (Art. 4) verpflichtet sein.

Vom Beitrag der Klöster zur Bildung einer kleinen Elite (der Schreib- und Lesekundigen) durch ihre Skriptorien und Kopisten war schon die Rede[43]. Über die normale Ausbildung der Mönche und Kleriker und eine eventuelle Breitenwirkung einfacher Grammatikschulen sowie die Hebung der Volksmoral durch Beispiel und Unterweisung wissen wir dagegen sehr wenig[44].

Was die Spiritualität des bulgarischen und serbischen Mönchtums betrifft, so wird oft auf den von Byzanz übernommenen Hesychasmus verwiesen; dabei unterscheiden aber fast alle bisherigen Arbeiten zu diesem Thema zu wenig zwischen den drei Formen des Hesychasmus: a) dem sinaitischen Hesychasmus aus der Epoche der Patristik (Rückzug von der Welt; Namen-Jesu-Verehrung): b) dem Hesychasmus des Gregorios Sinaites mit seiner psychosomatischen Gebetsmethode; c) dem palamitischen Hesychasmus mit seiner Lehre von der (sinnlichen) Schau des Taborlichtes (Realdistinktion von Gottes Wesen und Energien). Sowohl in Bulgarien wie auch in Serbien (und von dort in Rußland) hat sich nur die erste und zweite Form auf Dauer eingewurzelt, was sich an den zahlreichen Abschriften der "Lestvica" (Scala paradisi) des Johannes Klimax (2. Hälfte. 6. Jh.s)[45] und der "Kephalaia" des Gregorios Sinaites (in slavischer Übersetzung)[46] ablesen läßt. Ansonsten kommen als Quellen der Spiritualität die Heiligenviten in Frage (Autoren: Theophylaktos von

---

[43] Vgl. oben Anm.2!

[44] M. Vukičević, "Škole i širanje pismenosti u državi Nemanića", in: *Godišnjica N. Čupića* 18 (1898), 190-232; R. Grujić, "Škole i manastiri u srednjevekovoj Srbiji", in: *Glasnik Skopskog naučn. društ.* 3 (1928), 43-50 (49f.: frz. Rés.); J. P. Ilić, "Srpske škole u doba Nemanjića", in: *Glasnik Srpske pravosl. crkve* 27/9 (1946), 175-181; Č. S. Drašković, "Die kirchl. Ausbildung der Serben zur Zeit der Nemanjićen", in: *Ostk. Stud.* 8 (1959), 230-239.

[45] S. Dušanić, *Braničevski prevod Lestvice Jovana Sinaita,* Požarevac 1956; M. Heppell, "Some Slavonic Manuscripts of the 'Scala pradisi' ('Lestvica')", in: *ByzSlav* 12 (1957), 233-270; dies., "The Rila Manuscripts of the 'Lestvica'", in: *ByzSlav* 32 (1971), 276-283; D. Bogdanović, *Jovan Lestvičnik u vizant. i staroj srpskoj književnosti,* Belgrad 1968 (214-225: frz. Rés.); L. P. Saenko, "K istorii slavj. perevoda teksta Lestvici Ioanna Sinajskogo", in: *Palaeobulg.* 4/4 (1980), 19-24; M. Lazić, "Lestvica Jovana Lestvičnika u hiland. isihastičkim zbornicima", in: *Archeol. pril.* 10/11 (1988/89), 45-50; T. Mostrova, "Kăm văprosa za Lestvicata v slavj. răkopisma tradicija", in: *Palaeobulg.* 15/3 (1991), 70-90; dies., "Izvlečenija ot Lestvicata v Svodnija Paterik ot XIV vek", in: *Pametnici* (s. Anm.: 13), 415-422.

[46] Vgl. J. Kolev, "Isichasty i slavj. literaturnaja dejatel'nost na Balkanach v XIV v.", in: *Étud. balk.* 15/3 (1979), 104-116.

Achrida, Patriarch Kallistos I., Grigorij Camblak, Evtimij, Grigorij Dobropisec, Sava, Domentijan, Teodosije, Danilo II., usw.).

Philos.-theol. Hochschule
St. Georgen
Offenbacher Landstrße 224
D-60599 Frankfurt/Main

Gerhard Podskalsky, S.J.

COMMENTARII BREVIORES

Rodolphe Kasser

La 'Prière de Jésus' kelliote réexaminée en quelques points

Plus de trois décennies après avoir déchiffré et transcrit ce texte fameux sur le plan de la théologie orthodoxe et copte primitive, transcription effectuée en collaboration avec A. Guillaumont[1] lors de la première campagne de fouilles archéologiques aux Kellia[2] (Égypte septentrionale, à quelque 30 km au sud [légèrement sud-ouest] de Damanhour [Delta du Nil], bord du désert libyque proche de la limite occidentale des terres cultivées), avec le recul donné par une expérience philologique et épigraphique accrue, à l'occasion d'une analyse globale de la langue copte bohaïrique pratiquée dans les inscriptions de ce site, il a paru profitable, au soussigné, de soumettre cette importante "Prière" à un nouvel examen attentif; lequel n'a certes pas permis d'en éclaircir toutes les obscurités, mais a conduit néanmoins à y effectuer quelques progrès sémantiques, ayant parfois des conséquences non négligeables dans l'interprétation des passages concernés de la Prière.

On se rappellera ici que, aujourd'hui et matériellement, cette inscription n'existe plus, ayant péri, victime de sa fragilité et des intempéries[3].

[1] Il a été le premier à voir ce texte et à tenter de le lire, au moment de sa découverte.

[2] Campagne franco-suisse, après laquelle, étant donné l'immensité du site à explorer (plusieurs dizaines de kilomètres carrés), l'entreprise a été poursuivie séparément, l'IFAO prenant en charge la plus vaste et la mieux conservée des agglomérations érémitiques kelliotes, les Qouçoûr er-Roubâ'îyât (y compris le Qaçr Ouaḥeida), l'Université de Genève s'occupant, elle, des deux autres agglomérations kelliotes, l'une plus petite, celle des Qouḥoûr el-'Izeila, l'autre tout aussi vaste que les Qouçoûr er-Roubâ'îyât, mais déjà bouleversée et arrasée à près de 90%, celle des Qouçoûr 'Îsâ. À ce sujet, cf. Guillaumont 1964; Kasser... 1967; Guillaumont 1968; Daumas - Guillaumont... 1969; Kasser... 1972; principalement.

[3] Cette inscription, tracée sur un enduit mural peu résistant (et recouvrant une paroi de briques crues), s'est entièrement dégradée quelques mois après sa découverte.

Cependant, diverses photographies d'assez bonne qualité en avaient été prises, dont deux (photos IFAO) illustrent fort judicieusement et utilement l'article principal consacré à ce texte important (Guillaumont 1968). Malheureusement, telle qu'elle a pu être vue et lue pendant la fouille archéologique, l'inscription semble avoir souffert au cours des anciens temps coptes déjà: elle a été l'objet d'une énergique (et efficace) tentative d'effacement dans toute sa partie centrale; là, le texte est devenu presque totalement illisible, ou en tous cas, il a été réduit à de vagues traces rougeâtres, très difficiles à interpréter, et ne conduisant qu'à des lectures fort aléatoires. Le réexamen actuel souffre donc, tout autant que la lecture primitive, de ce lourd handicap. Le lecteur en jugera.

Lignes 2-4, le texte copte dit ceci: ... ⲉϣⲱⲡ ⲁⲣⲉϣⲁⲛⲛ/ⲇⲉⲙⲱⲛ ⲥⲓϯ ⲉⲣⲟⲛ / ⲉⲩϫⲱ ⲙ̇ⲙⲟⲥ ϫⲉ ..., ce qui a été traduit par ... "Si les démons sèment en nous en disant" (suivent d'acerbes critiques, dirigées contre les adorateurs invoquant le "Seigneur Jésus" seul et paraissant, de ce fait, négliger les autres personnes de la Trinité: le Père et le Saint-Esprit). Les traducteurs ont été inspirés par l'image des "semailles" néfastes de Matthieu 13,25. On se rappellera toutefois que si ⲥⲓϯ peut signifier "semer", son sens primitif et le plus répandu est cependant celui de "lancer", et spécialement "lancer des traits, des flèches" (le mot "flèche" en copte étant d'ailleurs un dérivé de ⲥⲓϯ *B*, ⲥⲓⲧⲉ *S*)[4]. Dès lors, ici, ⲥⲓϯ signifie moins "semer" que "cribler de flèches", projectiles blessants que sont les critiques susmentionnées; et ⲉⲣⲟⲛ est "vers nous, dans notre direction", plutôt que "en nous"; l'idée est celle du but que vise l'archer démoniaque. On pourra donc proposer, pour ce passage, la version suivante: "Si les démons nous harcèlent de leurs traits, en disant ...".

Lignes 10-12, le texte copte a été lu et traduit ainsi: ... ⲧ̣ⲁ̣ ⲛ̣ⲛ̣ⲡ̣ⲁ̣-ⲛⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲧ̣[ⲉ] / ⲛⲉⲧ̣ⲥ̣ⲉ̣ⲧ̣ ⲡ̣ⲓ̣ⲡ̣ⲁ̣ⲛⲭⲣⲉ̣ⲱ̣[ⲥⲧⲏⲥ ?] / ⲉⲩⲣ̣ ϩ̣ⲏⲧ̣ⲉ̣ⲥ̣ "(Nous savons ... que cette semaille) est celle des tout-rusés qui ensemencent (?) le tout-débiteur (?), entreprenant ....". Or d'une part ⲧ̣ⲁ̣ ⲛ̣ⲛ̣ⲡ̣ⲁ̣ⲛⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲧ̣[ⲉ] n'est guère satisfaisant, en tant que "celle des tout-rusés", en bohaïrique standard; et d'autre part, la proximité de l'angle, à la fin de la ligne 11 (angle limitant strictement le texte en sa marge droite) rend impossible la reconstitution ⲡⲁ̣ⲛⲭⲣⲉ̣ⲱ̣[ⲥⲧⲏⲥ], nettement trop longue[5]. En tenant compte

[4] *S* ⲥⲟⲧⲉ "flèche" (sans équivalent suffisamment bien attesté en *B*, où l'hapax ⲥⲁϯ, de vocalisation anormale, doit être considéré avec défiance; le correspondant *B* régulier à *S* ⲥⲟⲧⲉ est ⲥⲟⲑⲛⲉϥ).

[5] Certes, à la rigueur, ce qu'on voit pourrait être ⲭ̣ⲣ*ⲱ̣ⲥ̣[ou même ⲭ̣ⲣⲉ̣ⲱ̣ⲥ̣*[avant la lacune, mais au-delà de ce ⲥ̣*[, il ne peut y avoir plus *d'un* graphème. Après le ⲣ, on

de ces obstacles, et aussi du fait qu'au début des lignes 11 et 12 respectivement, on pourrait lire tout aussi bien ⲉ̣ⲧ̣ⲁ̣ϥ̣ⲥ̣ⲓ̣ϯ̣ ⲉ̣ et ⲉⲣ (l'objecteur principal étant au singulier, étant donc le Ḍiable lui-même, chef des démons, celui-là même qui avait déjà, autrefois, tenté et harcelé le Christ, et qui actuellement encore a envoyé ses troupes à l'assaut des croyants, pour les harceler), il sera proposé ici la lecture et la traduction suivantes: ... ⲑ̣ⲁ̣ ⲡ̣ⲓ̣ⲡ̣ⲁ̣ⲛⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲧ̣[ⲉ] / ⲉ̣ⲧ̣ⲁ̣ϥ̣ⲥ̣ⲓ̣ϯ̣ ⲉ̣ⲡ̣ⲓ̣ⲡ̣ⲁ̣ⲛⲭⲣⲥ̣ ϩⲱⲥ ⲉ̣[ϥ] / ⲉⲣ̣ ϩⲏ̣ⲧ̣ⲉ̣ⲥ̣ ... "(Nous savons ... que ce harcèlement) est le fait du Tout-rusé, qui a harcelé (?) (déjà?) le Tout-excellent (?)[6], entreprenant...".

Ligne 14: il est possible de lire ⲉ̣ⲧⲁⲕ̣ⲉ̣ (plus correct) tout aussi bien que l'actuel ϫ̣ⲉ̣ ⲉ̣ⲩ̣ⲉ̣ⲧⲁⲕ̣ⲟ̣, trop long; ce qui ne modifie en rien la signification.

Lignes 14-15: il semble préférable d'interpréter ainsi ce passage, ⲛ̣ⲉ̣ⲧ̣ⲉ̣ⲣ̣ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩ[ⲓⲛ] / ⲉⲡⲉϥⲣⲁ̣ⲛ <ⲉ>ⲛⲥⲉⲉⲙⲓ̣ ⲁ̣ⲛ̣ ⲉⲡⲧⲏ[ⲣϥ] "... ceux qui croi[ent] en son nom tout en ne sachant rien du tout", parfaits ignorants, donc incapables de résister aux flèches que leur décochent les démons; chrétiens naïfs que l'auteur du texte oppose à ceux qui sont, comme lui, des croyants instruits, des "connaisseurs", des "gnostiques" en quelque sorte (au sens chrétien et non hérétique du terme): "Mais nous, nous savons...". Ces chrétiens-là, mis en garde, sont capables de repousser les assauts du Malin.

La dernière opération de ce contrôle à but rectificatif consistera en l'élimination d'un saïdicisme très gênant, ligne 26, ⲛⲓⲙ au lieu du bohaïrique ⲛⲓⲃⲉⲛ, "tout"[7]. La transcription et la traduction premières avaient

---

pourrait même être tenté de lire ⲡ̣̅ⲟ̣̅ⲥ̣̅ "le Seigneur". Mais que faire alors de ce qui précède?

[6] Ou: "le Tout-oint"?... le Christ lui-même? Cf. Matthieu 4, 1-11 et parallèles.

[7] De tels saïdicismes apparaissent volontiers, de manière artificielle et inconsciente, dans la transcription de textes bohaïriques. La plupart des coptisants sont, pour ainsi dire, "imprégnés" de culture linguistique *S*, au détriment de toute autre forme idiomatique copte. Leur premier contact linguistique avec la coptologie a été l'apprentissage de la langue copte saïdique, moyen d'expression égyptien qu'ils ont, ensuite, pratiqué plus intensément qu'aucun autre, déjà par le fait que dans la documentation copte conservée aujourd'hui, *S* occupe à lui seul près de 90% de la surface documentaire écrite (littéraire ou non littéraire). Ces coptisants-là (et le soussigné en fait partie) n'ont eu pendant longtemps, au contraire, que très peu d'occasions de se familiariser avec la langue copte bohaïrique (ils la connaissent, le plus souvent, plus mal que les dialectes lyco-diospolitains par exemple, vecteurs de textes fameux: *L4* pour les textes manichéens, *L5* pour d'importants textes bibliques, *L6* pour les Acta Pauli de Heidelberg et surtout pour tous les textes gnostiques non saïdiques). D'où leur tendance à saïdiciser machinalement telle ou telle forme graphique bohaïrique, en la transcrivant.

donné ici ... ⲉⲛϫⲱⲕ ⲛ̇ⲉⲩⲭⲏ ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲙ[ⲗⲁϥ], "... en achevant toute prière a[vec lui]". L'examen des photographies fait voir avec évidence qu'une autres lecture, beaucoup plus satisfaisante, s'impose maintenant: ... ⲉⲛϫⲱⲕ ⲛ̇ⲉⲩⲭⲏ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲃ[ⲟⲗ]; ce qui oblige à annuler "a[vec lui]" dans la traduction.

Ce texte théologique des Kellia devient, dès lors, un témoin pur et de bon aloi, en tous points, de la langue copte bohaïrique sous sa forme la plus usuelle, *B5*.

BIBLIOGRAPHIE

Daumas - Guillaumont... 1969 = F. Daumas, A. Guillaumont, avec la collaboration de J.-C. Garcin, J. Jarry, B. Boyaval, R. Kasser, J.-C. Goyon, J.-L. Despagne, B. Lenthéric et J. Schruoffeneger, *Kellia I, kôm 219, fouilles effectuées en 1964 et 1965*, Le Caire 1969, [en fait, seulement depuis 1965, cf. Guillaumont 1968, p. 310, première phrase].

Guillaumont 1964 = A. Guillaumont, "Le site des 'Cellia' (Basse-Égypte)", *Revue archéologique*, 1964, p. 43-50.

Guillaumont 1968 = A. Guillaumont, "Une inscription copte sur la 'Prière de Jésus'", *OCP*, 34, 1968, p. 310-325.

Kasser... 1967 = R. Kasser, avec la collaboration de M.-K. Błocka, G. Gardet, A. Leman, J. et W. Micuta, M. Viaro, *Kellia 1965, topographie générale, mensurations et fouilles aux Qouçoûr 'Îsâ et aux Qouçoûr el-'Abîd, mensurations aux Qouçoûr el-'Izeila*, Genève 1967.

Kasser... 1972 = R. Kasser, avec la collaboration de S. Favre et D. Weidmann, *Kellia, topographie. Plan topographique principal établi sous la direction de J.-C. Pasquier et R. Pesenti, avec la collaboration de R. Maurer, géomètre, et de P.-F. Bonnardel, J.-J. Chevallier, J.-C. Mermoz et J.-M. Savary, topographes. Plans topographiques complémentaires au 1:2000, 1:5000 et 1:20000, établis sous la direction de R. Kasser, avec la collaboration occasionnelle de S. Favre, A. Guex, P. Homewood, G. Kaenel, J. Wagner et D. Weidmann*, Genève 1972.

Rue Pestalozzi 4 bis
CH-1400 Yverdon
Suisse

Rodolphe Kasser
Université de Genève

Philippe Luisier, S.J.

De Pilate chez les Coptes

Cette note constitue d'abord une rétractation, car nous avions trop vite affirmé quelque part dans cette revue qu'on ne pouvait parler d'une réelle vénération de Pilate comme un saint dans l'Église copte.[1] Les témoignages de l'onomastique[2] ne paraissaient pas suffisants; le silence du sanctoral copte[3] et le caractère tardif d'un hymne liturgique isolé[4] n'amélioraient guère la situation. Or, un document de valeur inestimable, publié depuis plusieurs années mais qui nous était resté inaccessible,[5] vient combler les lacunes historiques et lever tous les doutes, puisqu'aussi bien il atteste pour la fin du XII[e] siècle l'existence d'une église consacrée à Pilate dans le Delta. Il vaut donc la peine de réouvrir le dossier et d'en exposer ici les pièces aujourd'hui connues.

C'est avec le *Martyre de Pilate* qu'il faut commencer,[6] car c'est bien en tant que martyr que le procurateur de Judée a été honoré chez les Coptes. Le texte du *Martyre*, conservé en arabe et en éthiopien,[7] passe pour une homélie de Cyriaque de Bahnasā-Oxyrhynque. Il y a pourtant tout lieu de penser qu'il faille reconnaître derrière ce nom celui du légendaire

---

[1] Cf. *OCP* 61 (1995) 582-583. Notre critique injuste sur ce point ne nous conduit pourtant pas à réviser le jugement général de ce compte rendu.

[2] Recueillis par W. E. Crum, "Some Further Meletian Documents", *JEA* 13 (1927) 23.

[3] Voir De Lacy O'Leary, *The Saints of Egypt*, Londres - New York 1937 et M. de Fenoyl, *Le sanctoral copte* (RILOB 15), Beyrouth 1960.

[4] Cf. Oleg V. Volkoff, "Un saint oublié: Ponce Pilate", *BSAC* 20 (1969-1970) 167-175.

[5] Il s'agit d'Abū al-Makārim, *Tārīḫ al-kanā'is wal-'adyara*, ed. Ṣamū'īl al-Suryānī, 4 vol., 1984. Traduction du premier volume, celui qui nous intéresse ici: Abu al Makarem, *History of the Churches and Monasteries in Lower Egypt in the 13th Cent.*, ed. Bishop Samuel, trans. Mina al-Shamaa', revised by Mrs. Elizabeth, Le Caire 1992.

[6] Présentation générale de la littérature apocryphe autour de Pilate et place du *Martyre* dans cet ensemble chez E. Cerulli, *La letteratura etiopica. Con un saggio sull'Oriente cristiano* (Le letterature del mondo) Milan 1968[3], 196-209. Voir aussi Jean-Pierre Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments* (EtB), Paris 1981, 249-271.

[7] Texte arabe partiellement critique et traduction anglaise dans A. Mingana, *WoodSt* 2 (1928) 240-331; pour l'éthiopien, voir maintenant l'édition et la traduction française de Robert Beylot, *PO* 45, 4 (1993) 617-686.

évêque Judas-Cyriaque de Jérusalem, martyr sous Julien l'Apostat, qui aurait eu accès à la bibliothèque des Apôtres dans la Ville Sainte, porte ouverte pour justifier toute une littérature apocryphe des temps apostoliques dont les Coptes ont été si friands.[8] C'est ainsi que l'*Histoire de Joseph le Charpentier* viendrait, selon certaines versions, de la bibliothèque de Jérusalem.[9] C'est de Jérusalem que Théodose d'Alexandrie, via la bibliothèque alexandrine de Saint-Marc, tiendrait son récit de la *Dormition de Marie*,[10] Cyrille de Jérusalem celui de la Vierge à Bartos,[11] Jean-Chrysostome celui sur Jean-Baptiste[12] et Thimothée d'Alexandrie sur l'ange Abbatôn.[13] Mais le pseudépigraphe le plus intéressant pour nous est une homélie de Basile de Césarée qui cite une lettre de saint Luc racontant la construction par les apôtres de la première église consacrée à la Vierge. Dans l'exorde, Basile explique comment il a découvert la lettre parmi les livres de la bibliothèque qui se trouvait dans la maison de Marie, mère de Jean-Marc; il y avait vu des ouvrages de Josippe (i.e. Josèphe), Gamaliel et Nicodème.[14] C'est dans un même contexte fabuleux que le *Martyre*

---

[8] Sur Judas-Cyriaque, voir notre argumentation succincte dans *OCP* 61 (1995) 251. L'incohérence de deux manuscrits parisiens semble refléter l'équivoque, cf. Gérard Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie. Manuscrits chrétiens*, I-II, Paris 1974: le n° 152[1] attribue le *Martyre* à Cyriaque de Bahnasā, le n° 4874[2] à un évêque de Jérusalem. Voir aussi Henein, *op. cit.* infra n. 34, 115. — Judas-Cyriaque est fêté chez les Coptes le 1 Hātūr (= 28 octobre), cf. de Fenoyl, *op. cit.* n. 3, 83.

[9] Pour la version bohaïrique, cf. Paul de Lagarde, *Aegyptiaca*, Göttingen 1883, 1; pour l'arabe, A. Battista e B. Bagatti, *Edizione critica del testo arabo della* Historia Iosephi Fabri Lignarii *e ricerche sulla sua origine* (SBF.CMi 20), Jérusalem 1978, 74; voir aussi *ROC* 14 (1909) 182, pour le ms. Par. ar. 4775.

[10] Cf. M. Chaîne, "Sermon de Théodose Patriarche d'Alexandrie sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge", *ROC* 29 (1933-1934) 282 (copte) et 304 (trad.).

[11] Cf. René Basset, *Les Apocryphes Ethiopiens. V La Prière de la Vierge à Bartos et au Golgotha*, Paris 1895, 48, traduction d'une version arabe de l'apocryphe, différente de l'éthiopienne. Il existe un fragment copte qui correspond à un passage de l'arabe, cf. le n° 281 de la *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (= *CANT*), ed. M. Geerard, Turnhout 1992.

[12] Cf. E. A. Wallis Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1913, 137 (copte) et 343-344 (trad.). Chrysostome l'y aurait trouvé en fouillant (ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲛⲉⲓⲙⲟⲩϣⲧ̄) dans les livres d'une bibliothèque d'église, alors qu'il participait aux fêtes dans la Ville Sainte.

[13] Cf. E. A. Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1914, 228-229 (copte) et 477-478 (trad.). Le récit de la découverte dans l'église de la Vierge en la Vallée de Josaphat est haut en couleur, illustrant le logion "qui cherche, trouve".

[14] Cf. M. Chaîne, "Catéchèse attribuée à saint Basile de Césarée. Une lettre apocryphe de saint Luc", *ROC* 23 (1922-1923) 156 (copte) et 158-159 (trad.). Voir aussi

vient s'insérer, puisque son récit — qui s'en étonnerait? — n'est ni plus ni moins qu'un mémoire rédigé par Gamaliel et un autre personnage au nom défiguré par la tradition manuscrite arabo-éthiopienne. Il s'agit probablement d'Abibos,[15] le fils de Gamaliel connu par la lettre du prêtre Lucien et dont le corps fut retrouvé avec ceux d'Étienne, Gamaliel et Nicodème.[16]

La mention d'Abibos dans le *Martyre* est intéressante à plus d'un titre. D'abord, elle indique pour l'apocryphe un *terminus post quem* probable, vu que l'*Epistula Luciani* situe en 415 l'invention des quatre saints.[17] D'autre part, le fait même que le nom d'Abibos ait été si maltraité par la tradition manuscripte montre qu'il apparaît dans le *Martyre* comme un bloc erratique. La tradition copte en effet, qui célèbre le 15 Tût (= 12 septembre) la translation des reliques de saint Étienne,[18] n'a pas retenu le nom d'Abibos dans son sanctoral; bien au contraire, d'après elle, le fils de Gamaliel serait Nicodème et quand une recension du synaxaire parle du quatrième corps découvert par Lucien, il se nomme Anthime![19] Avec le *Martyre*, nous avons bien affaire à une tradition d'origine égyptienne, qui passera ensuite en Éthiopie, même si elle emprunte, sans bientôt plus les

---

Tito Orlandi dans *RSO* 49 (1975) 55-56 qui fait référence à Wolfgang Speyer, *Die literarischen Fälschungen im heidnischen und christlichen Altertum* (HAW I.2), Munich 1971, 69-70. La note 3, p. 70, de Speyer renvoie au chapitre XI de la version latine A des *Acta Pilati*, où il est question entre autres de Gamaliel, Nicodème, Pilate et des archives du prétoire, cf. Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, 144. — Pour la bibliothèque de l'Anastasis et la *Passion* de saint Longin du Pseudo-Hésychius, voir Michel Aubineau, *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem* (SHG 59), vol. II, Bruxelles 1980, 788-791.

[15] Cf. M.-A. van den Oudenrijn, *Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur* (SpicFri 4), Fribourg 1959, XVI; corriger en conséquence *OCP* 61 (1995) 250.

[16] Cf. e.g. dans M. van Esbroeck, "Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix", *AnBoll* 102 (1984), les pages 99-107. Sur Pilate et Étienne, voir aussi le texte slave discuté par James, *op. cit.* n. 14, 565-568.

[17] Outre van Esbroeck, *op. cit.* note précédente, cf. la notice de V. Saxer dans *DPAC* 2044. Augustin, dans une de ses homélies en l'honneur d'Étienne (*PL* 38, 1438), met en parallèle l'invention milanaise de Gervais et Protais avec celle du protomartyr: le rapprochement est pertinent, car c'est bien la même politique épiscopale qui anime les événements à Milan et à Jérusalem! — Pour l'antiquité du *Martyre*, tenir compte aussi de la note 31 infra.

[18] Sur cette date et les hésitations des manuscrits, cf. de Fenoyl, *op. cit.* n. 3, 64; voir aussi *SOC.C* 13 (1968-1969) 196. Relevons que les Coptes ont établi un lien entre Judas-Cyriaque et Étienne, cf. *CSCO* 86/Copt 6, p. 9, l. 7 et déjà *ROC* 9 (1904) 311.

[19] Cf. *PO* 11 (1915) 512, ed. Basset: «Le temps est venu où mon corps [sc. d'Étienne] doit être découvert avec ceux de Gamaliel, de Nicodème son fils et d'Anthime» ('antimūs). Pour Nicodème fils de Gamaliel, voir aussi Ps.-Cyrille de Jérusalem, *Sur la passion*, ed. A. Campagnano (TDSA 65), Milan 1980, 42, l. 27.

comprendre, des éléments à la tradition hiérosolymitaine. Le génie copte, ici comme en tant d'autres domaines, adopte puis adapte.

Si avec le *Martyre*, nous restons au niveau de solides conjectures, l'onomastique vient nous fournir, dès la première moitié du VIe siècle, l'indice de la diffusion du culte en Égypte. Parmi la dizaine de personnages différents que l'on recense,[20] on relèvera ici deux figures d'ambiance monastique, l'apa Pilate de Bala'izah et le diacre de Baouît, peint sur une salle funéraire du couvent.[21] Mais le mieux attesté est le νομικός Pilate fils d'Apollôs, notaire actif à Aphroditopolis, selon nos sources, de 547 à 553, voire 566.[22] Un papyrus du même endroit, qui doit dater d'après 716, mentionne encore le même nom, signe peut-être d'une tradition familiale ou bien d'un lieu de culte à Pilate dans cette région.[23] Chronologiquement, les diverses attestations du nom s'insèrent dans la fourchette proposée par les documents d'Aphroditopolis, du VIe au VIIIe siècle. Géographiquement, elles s'échelonnent de Thèbes à Saqqara. Comme d'habitude, c'est le Delta qui est le parent pauvre de notre documentation épigraphique et papyrologique; on ne saurait même soupçonner une présence de Pilate dans le Nord de l'Égypte. On aurait pu en inférer imprudemment que le culte de Pilate était cantonné au Sud du pays. Or, si l'on ne connaît aucun sanctuaire consacré à notre martyr dans cette partie de l'Égypte, un ouvrage de la fin du XIIe siècle vient nous en signaler un dans le Delta.

Le livre d'Abū al-Makārim «se présente principalement comme un inventaire des localités où se trouvent des églises et monastères avec, à leur

---

[20] Cf. Crum, *op. cit.* n. 2. Textes édités depuis lors: pour Constantin d'Assiout, cf. G. Godron, *PO* 35,4 (1970) 628, l. 19; pour Bala'izah, cf. Paul E. Kahle, *Bala'izah. Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt*, Londres 1954, 623, n° 192, l. 15: ⲁⲡⲁ ⲡⲓⲗⲁⲧⲏⲥ. — A relever que le nom est déjà attesté en Égypte par un papyrus non chrétien daté de 198-203: Pilate père de Necthéros, cf. *P Princ.*, III, 130, 18.

[21] Pour le Pilate de Balai'zah, cf. note précédente; pour celui de Baouît, peint avec d'autres moines sur la paroi sud de la chapelle funéraire n° XXVIII, cf. Jean Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît* (MIFAO 12,2), t. 2, 155, fig. 64 et 159. Graffito avec le nom de Pilate dans la salle 6, cf. Jean Maspero, *Fouilles exécutées à Baouît* (MIFAO 59). Notes mises en ordre et éditées par Etienne Drioton, Le Caire 1932, 66, n° 75, l. 5.

[22] Consulter maintenant Johannes M. Diethart et Klaas A. Worp, *Notarsunterschriften in byzantinischen Ägypten* (MPSW NS 16), Vienne 1986, 30-31: dix occurences d'un même notaire Pilate à Aphroditopolis, la onzième, du 30 décembre 566, lui revenant probablement aussi. On pourra encore ajouter: *P Cairo Masp.*, II, 67144, 6; III, 67283, II, 19.21; *P Flor.*, III, 298, 56.76.

[23] Cf. *P Lond.*, IV, 1419, 1104 s.: Pilate fils de Iôt, et 1212: Pilate père de Hermauôs.

sujet, le rapport des événements qui ont pu les concerner».[24] C'est ainsi que l'auteur note, pour le village d'Abyar,[25] parmi ses six lieux de culte: «(une église) à Ponce Pilate mentionné dans le Credo; c'est en son temps que le Christ a été crucifié; finalement, il fut livré au martyre pour le nom du Christ par Tibère César».[26] On remarquera d'abord que la notice ne dit rien d'original sur l'église elle-même, mais développe quelque peu le nom du saint patron. Comme ce n'est pas tant l'habitude d'Abū al-Makārim de s'étendre sur le personnage vénéré, on décèlera derrière ce développement le désir d'expliquer, voire de justifier ce vocable rare. De même, le composé Ponce Pilate ne correspond peut-être pas tant au nom du titulaire qu'à une réminiscence dans l'esprit de l'auteur de la forme du Crédo nicéen. Quant à l'indication de la mort sous Tibère, elle fait écho à la tradition du *Martyre* et nous donne la preuve de sa continuité dans l'Église copte au moyen-âge. On ne saurait tirer beaucoup plus de cette notice qui ne nous dit malheureusement rien ni sur l'existence et la date de la fête de Pilate, ni sur la vivacité du culte.

Avec les pièces au dossier qui restent à considérer, nous faisons un saut de plusieurs siècles dans l'histoire. On apprend ainsi l'activité d'un copiste nommé Michel Pilate, dont au moins trois manuscrits bibliques nous seraient parvenus. Deux d'entre eux contiennent les évangiles en copte bohaïrique et en arabe.[27] Dans le troisième, portant la date de 1714, on trouve les épîtres pauliniennes et les Actes des apôtres, selon l'ordre copte, en bohaïrique.[28] Nous apprendrons bientôt davantage sur ce Michel Pilate, mais il nous faut auparavant passer par la ville d'Akhmim.

C'est là en effet, où il séjourne du 21 au 26 septembre de cette même année 1714, que le Père Claude Sicard rencontre un personnage au nom qui l'intrigue. Voici ce qu'il écrit:

---

[24] Cf. Maurice Martin, "Le Delta chrétien à la fin du XIIe siècle", article à paraître dans les *OCP*.

[25] Sur Abyar, l'actuel Ibyār, non loin de Tanta, lieu d'un pèlerinage à saint Ménas toujours fréquenté, voir la notice de R.-G. Coquin et M. Martin sur Dayr Mār Minā dans *CoptE* 3, 833, ainsi que Stefan Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit* (BTAVO.B 41/1), Teil I, Wiesbaden 1984, 60-61.

[26] Cf. Abû al-Makârim, *op. cit.* n. 5, t. 1, 55, Fol. 37 a: (بيعة) لبيلاطس البنطى المذكور فى الامانة الارثذكسية الذى صلب المسيح على عهده واخير استشهد على اسم المسيح على يد طيباريوس قيصر.

[27] Cf. [G. Horner], *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*, t. I, Oxford 1898, cviii et cix.

[28] Mentionné par Caspar René Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes*, t. 2, Leipzig 1902, 545, n° 22.

Avant que de partir d'Akmim, j'allay saluer Mallem Seliman Gannami premier Mebacher, c'est à dire, premier Receveur & Secretaire de l'Emir. J'en avois reçû toutes sortes de marques d'amitié. Un de Messieurs ses freres, que je vis dans sa maison, porte le nom d'un Saint, qui m'avoit été inconnu pour tel jusques à present, & qui ne se trouve en effet dans aucun Martyrologe, que dans celui des Coptes. Ce frere se nomme Pilate. Il ne faut pas croire que les Coptes prétendent que ce nouveau Saint soit quelque Confesseur ou Martyr, qui ait porté ce nom; mais ils soûtiennent que le Patron du frere du Mebacher est le Pilate même, ce juge inique, & esclave de sa fortune, qui livra le Redempeur du monde à la mort, & ils pretendent que ce perfide politique reconnut enfin son crime, & le lava dans les eaux du Baptême, & ensuite dans son propre sang, étant mort Chrétien & Martyr. La lecture de la Légende apocryphe, qui fait mention de cette conversion prétenduë, occupe dans les Eglises une partie de la nuit du Vendredy au Samedy Saint. J'en ay été témoin plus d'une fois.[29]

De cette savoureuse narration, deux éléments nouveaux sont à retenir. Le premier, c'est la mention de Pilate dans le «martyrologe copte». On peut néanmoins douter que Sicard ait jamais lu quoi que ce soit de semblable dans un synaxaire ou un lectionnaire d'Égypte, car aucun de ceux que l'on connaît aujourd'hui ne contient de notice sur Pilate. Du côté éthiopien, le synaxaire a gardé dans certaines recensions un souvenir de lui au 25 Śane (le 25 Ba'ūna des Coptes = 19 juin).[30] Il est probable que Sicard, arguant du nom porté par le frère de son hôte, aura conclu à la mention du saint patron dans ce qu'il appelle, à la mode latine, le martyrologe.

Le second élément nouveau est beaucoup plus important et nous indique le *Sitz im Leben* liturgique de la «Légende apocryphe» de Pilate. Sur ce point, les dires de Sicard sont corroborés tant du côté copte que dans la tradition éthiopienne. Cependant, ce n'est pas le *Martyre* qu'il faut chercher derrière cette «légende», mais une homélie attribuée encore une fois à Cyriaque de Bahnasā, connue en éthiopien sous le titre des *Lamentations de Marie*, apocryphe étroitement apparenté au *Martyre*.[31]

---

[29] Claude Sicard, *Oeuvres II. Relations et mémoires imprimés* (BEt 84), éd. critique de Maurice Martin, Le Caire 1982, 55.

[30] Voir E.A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, IV, Cambridge 1928, 1034, et *PO* 1,5 (1907) 674-675, ed. Guidi.

[31] Cf. van den Oudenrijn, *op. cit.* n. 15, 1-110, précédé d'une longue introduction; version arabe éditée par E. Galtier, *MIFAO* 27 (1912) et, en karšūnī, par A. Mingana, *WoodSt* 2 (1928). Résumé français de l'ouvrage dans R. Beylot, "Bref aperçu des principaux textes éthiopiens dérivés des Acta Pilati", *LOAPL* 1 (1988) 181-195. — Il existe des fragments coptes de ce texte, cf. les n° 14 et 15 du soi-disant *Évangile des douze Apôtres* postulé par E. Revillout, *PO* 2 (1906) 163-174. C'est un fait décisif pour reconnaître l'antiquité égyptienne des *Lamentations* et par conséquent du *Martyre*, tous deux attribués au même Cyriaque et développant la même «légende apocryphe».

Un des manuscrits arabes de l'homélie a gardé cette rubrique: «lue le Vendredi Saint à sexte».[32] La même chose se retrouve sur un des plus anciens manuscrits éthiopiens des *Lamentations*.[33] Dans une édition copte d'homélies sur la Vierge en arabe publiée au début de notre siècle, qui ne donne pas d'ailleurs le texte entier des *Lamentations* et supprime toute allusion apocryphe à Pilate, la rubrique est devenue: «lue le matin du Samedi Saint».[34] Actuellement, l'Église copte paraît avoir délaissé toute lecture de ces textes.[35] De son côté, l'Église d'Éthiopie continue à faire lire les *Lamentations de Marie* du Vendredi Saint au dimanche de Pâques, réparties en plusieurs leçons.[36]

Quant au Pilate qui a tant surpris le Père Sicard, nous le retrouvons dans la *Chronique* du Père Ildefonse de Palerme sur la mission franciscaine en Haute-Égypte de 1719 à 1739.[37] Les Registres de l'activité pastorale des missionnaires publiés par le Père Giamberardini[38] nous permettent de suivre un peu plus au long les vicissitudes de sa famille. Des documents tirés des archives de la Propagande viennent compléter nos sources.[39] À l'époque, les Ghanāmī constituent un clan important de la cité d'Akhmim, où un quartier porte leur nom.[40] Ṣahyūn, fils de Manṣūr al Ghanāmī, fait au Caire profession de foi catholique auprès du Père

---

[32] Cf. Troupeau, *op. cit.* n. 8, 96: n° 132[13], manuscrit daté de 1629.

[33] Cf. van den Oudenrijn, *op. cit.* n. 15, Lii (ms. probablement du XVe siècle); un autre manuscrit, du XVIe ou XVIIe siècle, paraît plutôt répartir les leçons du Lundi au Jeudi Saint, *ib.*

[34] Il s'agit de l'édition des Mayāmir par Girgis Henein, p. 95, cf. Hanna Malak, "Les livres liturgiques de l'Église copte", dans *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III, 2ème partie (StT 233), Cité du Vatican 1964, 15; traduction italienne de cette homélie dans *Testi mariani del primo millennio IV. Padri e altri autori orientali*, ed. Georges Gharib, Rome 1991, 756-763. Voir aussi Georg Graf, *GCAL* I, 248.

[35] Cf. Adel Sidarouss, "La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte", *POC* 17 (1967) 14-24.

[36] Voir l'appendice I. — E. Hammerschmidt avait déjà publié, mais sans indiquer les Heures, le détail des lectures, cf. *OLZ* 61 (1966) 383; voir aussi Cowley, *op. cit.* n. 65, 22, n. 29.

[37] Cf. *Cronaca della missione francescana dell'Alto Egitto: 1719-1739, scritta dal P. Ildefonso da Palermo* (SOC.Ae), éditée par Gabriele Giamberardini, Le Caire 1962.

[38] Cf. *I primi Copti Cattolici* (SOC.D 1), Registri editi dal P. Gabriele Giamberardini, Le Caire 1958.

[39] Cf. Angelo Colombo, *La nascita della Chiesa Copto-cattolica nella prima metà del 1700* (OCA 250), Rome 1996.

[40] Cf. le *Darb Ganamie* des Registres, *op. cit.* n. 38, 211. Sur les Ghanāmī, voir maintenant Colombo, *op. cit.* n. 39, *passim*.

Sicard en 1715.[41] D'abord bienveillant envers les missionnaires franciscains venus en Haute-Égypte dès l'automne 1720, Bilāṭus al Ghanāmī se montra vite un opposant farouche au mouvement pro-catholique.[42] Il connut une fin brutale en 1724, assassiné par des sbires du prince arabe d'Akhmim.[43] Sept de ses fils et filles, dont un Michel, rejoignirent ensuite la communauté catholique, de même que sa veuve Nur en 1743.[44]

Le plus intéressant pour nous, c'est que dans son conflit avec les Coptes Catholiques, Pilate al Ghanāmī s'est trouvé face à face avec Michel Pilate, le copiste que nous avons rencontré plus haut. Celui-ci avait fait sa profession de foi catholique le 28 juin 1722, précédant d'une année celle de sa femme Zofia dont un parent était évêque.[45] Défenseur des deux natures dans le Christ, Michel Pilate, "un povero che vive con scrivere libri", sera au centre d'une affaire qui secouera l'Akhmim chrétienne vers la fin de 1723.[46]

Dans les régions d'Akhmim et de Sohag, le nom de Pilate était décidément en vogue au moment où les Franciscains s'y installèrent, car leurs Registres mentionnent plusieurs autres personnes ayant ce patronyme, dont un autre Michel Pilate à Giheina, avec ses frères Georges et Bshai.[47] Le 10 avril 1744, c'est un dénommé Pilate, fils d'Abd el Massih qui fait sa profession dans ce village au nord de Sohag.[48] Est-ce le dernier dont nous pourrions suivre la trace? En tout cas, on notera que les missionnaires n'ont pas cherché à transformer ce nom au profit de saints moins apocryphes, mais on ne voit pas qu'ils en aient perpétuer la tradition.

---

[41] Cf. les Registres, *op. cit.* n. 38, 14-15 et la notice de Colombo, *op. cit.* n. 39, 36.

[42] Sur ces événements en Haute-Égypte, cf. le chapitre VI de Colombo, *op. cit.* n. 39, 61-76. Bienveillance initiale de Pilate: *id.* 198.

[43] Cf. la Chronique, *op. cit.* n. 37, 49-50 et Colombo, *op. cit.* n. 39, 245. Sur les princes arabes de Haute-Égypte à l'époque, voir Colombo, *id.*, 16-17. — Pilate al-Ghanāmī n'a donc jamais été catholique et ne portait pas d'autre prénom: il faut corriger en conséquence l'arbre généalogique publié par Colombo, *id.*, dépliant après la page 284.

[44] Voir les Registres, *op. cit.* n. 38. Pour Michel, cf. p. 35 (profession), 90 (baptême le 4 octobre 1743 de son fils Abd el Malek, né le 14 septembre), 129 (mariage avec Damiane, fille d'Elius, le 28 juin 1742). Profession de Nur le 18 août 1743: p. 48. L'intérêt socio-historique de ces Registres mérite d'être souligné.

[45] Cf. les Registres, *op. cit.* n. 38, 15 (profession de Michel Pilate), 19 (16.12.1723: profession de sa femme); Zofia est veuve en 1748, *id.* 234.

[46] Voir la lettre du P. Benoît de Teano à la Propagande en date du 12 janvier 1724 dans Colombo, *op. cit.* n. 39, 234-238.

[47] Cf. les Registres, *op. cit.* n. 38, pp. 29, 37, 39, 40, 47, 76, 83, 92, 130 et 220.

[48] *Id.* 49; le même jour, il était parrain de baptême d'Abd el Massih, fils de Georges Pilate (p. 92).

La dernière pièce à verser au dossier de Pilate chez les Coptes, du moins tel que nous pouvons le décrire aujourd'hui, est un hymne liturgique composé en son honneur. L'incorrection du copte trahit le caractère tardif du morceau.[49] Le nom de la femme de Pilate est particulièrement étrange: ⲁⲃⲁⲣⲕⲩⲗⲗⲉ. La tradition manuscrite éthiopienne est très cohérente et vocalise ce nom comme la Procla des apocryphes grecs,[50] avec un *'alif* prosthétique qui prouve l'origine arabe de la forme.[51] L'auteur de l'hymne ne s'est donc pas inspiré de l'éthiopien, mais il faut croire que lui-même ne savait plus comment prononcer le nom en arabe; ce qui est singulier, c'est que dans son interprétation des deux dernières syllabes, il rejoint presque (par hasard?) la forme latine Procula. Les thèmes développés dans l'hymne se retrouvent tous dans le *Martyre*. Du côté éthiopien, deux poèmes sur Pilate ont été publiés en traduction.[52]

Il eût été curieux, étant donné l'étroite relation de l'Église syrienne orthodoxe avec les Églises soeurs d'Égypte et d'Éthiopie, de ne découvrir au sujet de Pilate aucune correspondance entre elles. C'est l'onomastique qui vient nous rappeler ces liens[53] — et il ne s'agit pas d'un personnage quelconque, mais du patriarche Ignace XIX. Frère aîné du patriarche David Šah, il s'appelait Thomas.[54] Son activité de copiste nous est connue et le *Catalogue* de la bibliothèque partiarcale le mentionne plus d'une fois.[55] Il

---

[49] Publié par Volkoff, *op. cit.* n. 4. Pour O.H.S. Burmester, il s'agirait d'une traduction de l'éthiopien, effectuée au XVIe ou XVIIe siècle, *id.* 170, n. 1.

[50] Références dans Roland Kany, "Die Frau des Pilates und ihr Name", *ZNW* 86 (1995) 105, n. 10 et 11; l'article, très documenté, fait le point sur la dénomination *Claudia* Procula, apocryphe elle aussi, mais plus récente!

[51] Formes orientales dans les *Lamentations* et le *Martyre*: arabe ابرقلا (ed. Galtier, *op. cit.* n. 31, 47, l. 11 etc.), une fois ابراقلا (*id.* 46, l. 8, première occurence) et برقلا (*id.* 55, l. 1), karšūnī ܐܒܪܘܩܠܐ, 'abrūqla; éthiopienne አብሮቅላ, 'abroqla. Dans la version syriaque de la *Paradosis Pilati*, on a la forme ܦܪܘܩܠܐ, prōqla (cf. M.D. Gibson, *StSin* 5 [1896] 13, l. 20), qui correspond au grec; elle ne vient pas de la tradition littéraire égyptienne du *Martyre*. — Procla est absente du Sanctoral copte; le Synaxaire de Constantinople en fait mémoire le 27 octobre (cf. ed. Delehaye 167, l. 25).

[52] Cf. E. Cerulli, "Tiberius and Pontius Pilate in Ethiopian Tradition and Poetry", *PBA* 59 (1973) 141-158 et "Un hymne éthiopien à Pilate sanctifié", *MUSJ* 49 (1975-76) 589-594; tous les thèmes ressortissent à nos deux apocryphes.

[53] Sans oublier que les manuscrits karšūnī du *Martyre* ont dû être écrits par des Syriens.

[54] Cf. Giorgio Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese Orientali con la S. Sede durante il Pontificato di Gregorio XIII* (StT 143), Cité du Vatican, 1948, 6 n. 4 et aussi *ROC* 3 (1898) 214.

[55] Cf. Levi della Vida *ib.* et Yūḥannā Dōlabānī / René Lavenant, Sebastian Brock & Samir Khalil Samir, "Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat syrien orthodoxe à Ḥomṣ (Auj. à Damas)", *ParOr* 19 (1994) 573, n° 4/41, 590, n° 7/10

fut maphrien de 1576 à 1591 sous le nom de Basile Pilate et patriarche de 1591 à 1597.[56] C'est lui qui reçut au couvent de Mar Abhaï, près de Gargar, le prélat maltais Léonard Abel, devenu évêque de Sidon et envoyé en 1583 par Grégoire XIII pour traiter de l'union avec les Orientaux.[57] Abel en parle avec considération et l'estime comme un des plus lettrés d'entre les "Jacobites".[58] Le choix du nom de Pilate tout comme l'attachement du patriarche à son saint patron restent des questions en suspens. Il valait néanmoins la peine de clore ce dossier par la mention d'un Pilate illustre et qui manifeste une fois encore, même fugitivement et pour l'anecdote, la solidarité spirituelle de ces trois Églises orientales.

La popularité certes relative, mais indéniable, du culte de Pilate en Égypte, surtout à travers le reflet de l'onomastique, prend sa source dans les deux récits apocryphes que nous avons rencontrés, tous deux mis sous le nom de Cyriaque, l'homélie que les Éthiopiens appellent *Lamentations de Marie* et le *Martyre*. Il est un détail commun aux deux textes qui a dû grandement favoriser la diffusion du culte, tout comme il justifiait par avance la réception de ces apocryphes sur les bords du Nil: Pilate y passe pour un Égyptien, il lui est même reproché de parler copte![59] La sévérité de notre esprit historico-critique trouvera beaucoup à redire à cette interprétation capricieuse des sources. Nous avons pourtant le droit de nous émerveiller une fois de plus de la désinvolte facilité avec laquelle l'Église d'Égypte s'est assimilé le message chrétien. Bien sûr, il y avait là des visées nationalistes, comme on s'est plu à en voir derrière chaque

---

(Dōlabānī y parle curieusement du quatorzième, au lieu du seizième siècle), peut-être aussi 596, n° 9/18 avec la note de Samir. C'est à l'amitié du P. Lavenant que nous devons ces dernières références. — Un autre moine copiste nommé Pilate est signalé pour l'an 1584, cf. *CSCO* 388 / Subs. 54, 168 n. 39: le n° 247 de *Lu'lu'*.

[56] Cf. Jean Maurice Fiey, *Pour un* Oriens Christianus Novus. *Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (Beiruter Texte und Studien 49), Beyrouth 1993, 36; voir aussi *ParOr* 5 (1974) 150.

[57] Une traduction française de sa *Relation*, comprenant les intéressantes discussions qu'il a tenues au couvent de Mar Abhaï, fut publiée à Paris en opuscule par Adolphe d'Avril sous le titre: *Une mission en Orient au seizième siècle. Relation adressée à Sixte-Quint par l'évêque de Sidon*. Les pages 7 à 24 sur les Jacobites furent reprises dans *ROC* 3 (1898) 201-216; *id.* 328-334 pour les pages 33 à 39 sur les Arméniens.

[58] Cf. *ROC* 3 (1898) 215. Abel n'a pas vu que ce Thomas était identique au Pilate, métropolitain de Mossoul et d'Orient qu'il cite un peu plus haut, p. 214.

[59] Cf. le fragment d'un autre apocryphe copte, n° 81 A 5 de *CANT*, *op. cit.* n. 11, publié par Revillout, *PO* 2 (1907) 152; dans les *Lamentations*, van den Oudenrijn *op. cit.* n. 15, 77, XI § 27; dans le *Martyre*, Mingana *op. cit.* n. 7, 251 et 292 l. 18, et Beylot, *id.* 629 § 7, ainsi que l'exclamation au § 11, p. 635: «Voici qu'il prononce des injures contre toi en langue égyptienne» (p. 254 et 296, l. 2, chez Mingana).

particularisme copte. Mais l'Égypte chrétienne n'a pas gardé jalousement ce qu'elle créait; au contraire, elle en a fait participer l'Éthiopie et même, on l'a vu, la Syrie non-chalcédonienne.

Nous sommes bien loin encore de pouvoir écrire une histoire du culte de Pilate en Égypte. Les quelques pièces du dossier ici réunies suffisent en tout cas pour nous en prouver l'existence; de plus, elles en révèlent la diffusion chez les Églises soeurs. Il y a de grands trous noirs dans la chronologie, l'onomastique sautant du VIIIe au début du XVIIIe siècle. Faut-il en chercher la raison dans un oubli puis une revivification liturgique? Peut-être le saurons-nous un jour. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'on peut parler d'une vénération en Égypte de saint Pilate, martyr à Rome, commémoré le 19 juin.[60]

APPENDICES

I. LA LECTURE DU *LĀḤA MĀRYĀM* PENDANT LA SEMAINE SAINTE[61]

Vendredi Saint

1) Troisième Heure	: GḤ 298 a - 300 b	= Gam. 2 - 14 (I. 1 - 59).
2) Sixième Heure	: GḤ 331 b - 334 a	= Gam. 14 - 24 (I. 60 - II. 38).
3) Neuvième Heure	: GḤ 361 b - 363 b	= Gam. 24 - 32 (II. 38 - III. 13).
4) Douzième Heure	: GḤ 377 a - 377 b	= Gam. 32 - 34 (III. 14 - 20).

Samedi Saint

5) Première Heure Nocturne	: GḤ 392 b - 394 a	= Gam. 34 - 40 (III. 21 - 42).
6) Neuvième Heure Nocturne	: GḤ 411 b - 412 a	= Gam. 40 (III. 42 - 43).

Dimanche de Pâques

7) Première Heure Nocturne	: GḤ 442 a - 451 a	= Gam. 40 - 82 (III. 44 - XI. 50).
	GḤ 451 a	= Gam. xv - xvi (colophon).

[60] En acceptant pour sa fête en Égypte le 25 Śane éthiopien, 25 Ba'ūna copte, date déjà donnée par le *Martyre*, cf. Beylot *op. cit.* n. 7, 671 § 37. Dans Mingana, *ib.*, 274 et 321, il y a différents jours indiqués, 15 Ḥazīran (15 juin) ou 15 Ba'ūna (= 9 juin!): serait-ce une corruption عشر «dix», pour عشرين, «vingt»? Il faudrait une édition critique plus complète du *Martyre* arabe pour trancher la question.

[61] Liste établie avec le concours du Père Habtemichael-Kidane, que nous remercions vivement. Sigles: GḤ = *Gəbra Ḥəmāmāt [Lectionnaire de la Semaine Sainte]*, ed. Walda Mika'il Bərhāna Masqal, Addis Abeba 1942 (c.e.); Gam. = *Gamaliel* (ed. van den Oudenrijn, *op. cit.* n. 15; les chiffres entre parenthèses indiquent la division en chapitres de cette édition). Le texte de GḤ présente des variantes de détail par rapport aux manuscrits utilisés par Gam.

II. Le Livre du Coq

Dans le *Gəbra Ḥəmāmāt*, on trouve aux pages 223 b à 230 b un autre apocryphe intitulé *Maṣḥafa Dorho*, le *Livre du Coq*. Un extrait de ce texte fut publié au début du siècle par Marius Chaîne.[62] Comme nous l'apprend son éditeur, ce morceau "fait partie de l'office du jeudi saint. Il se trouve placé après la cérémonie du lavement des pieds." Il ajoutait encore: "Nous ne connaissons pas, dans la littérature apocryphe orientale, de récit de ce genre; c'est une production qui paraît être purement éthiopienne."[63] Se basant uniquement sur le passage édité par Chaîne, Ignazio Guidi situait le *Maṣḥafa Dorho* parmi "parecchie leggende scritte nel XVII-XVIII secolo".[64]

Il a fallu attendre 1985 et une étude détaillée de Roger W. Cowley pour reconnaître que le *Livre du Coq* s'insère dans un cycle de neuf lectures du Jeudi Saint au dimanche de Pâques, de longueurs inégales et diversement transmises par la tradition manuscrite.[65] L'éthiopien n'est probablement "wholly or partly" qu'une traduction d'un texte arabe. En conclusion, Cowley remarque pour le titre *Livre du Coq* qu'il devrait être réservé à la première des neuf lectures et qu'il convient de nommer l'apocryphe complet d'après son vrai titre, *Homélie et instruction de nos Pères les saints Apôtres*. Il donne encore un avis qui demeure actuel: "Unless an Arabic or other text of *The Homily and Teaching* is discovered, further study of it can only be based on a critical Ethiopic text, which can be used to investigate its transmission, sources, and links with other literature".[66]

S'il reste à trouver la version arabe de l'apocryphe, on relèvera que parmi les documents publiés par A. Colombo, il en est un qui fait une allusion explicite au *Livre du Coq*. Les Coptes Catholiques s'étaient émus du fait que les missionnaires aient emporté en Europe, voire brûlé de leurs livres. Étienne Évode Assémani écrivit en date du 16 août 1734 une note à ce sujet pour la Propagande, non sans constater avec dépit que

---

[62] Cf. Marius Chaîne, "Le Livre du Coq («Matzḥafa Dorho»)", *RSEHA* 13 (1905) 276-281; le passage édité et traduit correspond, avec de notables variantes, à GḤ 228 b, l. 9 - 230 a, l. 1.

[63] *Id.* 276.

[64] Cf. *Storia della letteratura etiopica*, Rome 1932, 93.

[65] Cf. Roger W. Cowley, "The so-called «Ethiopic *Book of the Cock*» — Part of an Apocryphal Passion Gospel, *The Homily and Teaching of our Fathers the Holy Apostles*", *JRAS* 1985, 16-22, avec indication des pages dans GḤ, précision des Heures et résumé des neuf lectures.

[66] *Id.* 21, point 4 des *Conclusions*.

pour ce qui est de laisser partir d'Égypte les livres, la faute en revient surtout "alli Copti medesimi, sì particolari, sì a quelli, che hanno cura delle chiese e delli monasteri, i quali sogliono esser quelli, che per interesse li vendono agli europei; e quello chè più, agli Inglesi et Olandesi &".[67] De son côté, le Père Michel-Ange de Vestigné, Procurateur des Missions, justifia l'action de ses confrères: il ne s'agissait pas de brûler n'importe quel ouvrage plus ou moins hérétique, mais "quei libri, quali sono stati abbruciati, contenevano malefizi, Magie, Superstizioni, finti miracoli, false visioni, Libri apocrifi pieni di bestemie". Quelques-uns sont brièvement décrits, entre autres un "intitolato l'Istoria del Gallo risuscitato da Xs̃o da morte a vita, p/ ispiare gl'andamenti di Giuda, e p/ ricompensa delle sue belle risposte, mandato da Xt̃o in Paradiso p̃r mille anni".[68] C'est exactement ce que l'on peut lire dans le fragment édité et traduit par Marius Chaîne.

On en conclura d'abord que le *Livre du Coq* stricto sensu circulait encore en arabe dans le premier quart du XVIII[e] siècle chez les Coptes. Ce morceau jouissait donc d'une certaine autonomie au sein de l'apocryphe dont il fait partie, celle-là même que son titre dans GḤ lui confère. Des autres morceaux de l'*Homélie et instruction*, le billet du Père Michel-Ange ne nous laisse rien entrevoir, mais on peut conjecturer que tout comme les *Lamentations de Marie* qui étaient lues au temps de Sicard en Égypte, l'*Homélie* devait être toujours vivante dans la liturgie de la Semaine Sainte des Coptes en cette même époque, quand les missionnaires franciscains s'insurgeaient contre les apocryphes.

Ensuite, il nous faut considérer les rapports qui existent entre l'*Homélie*, les *Lamentations* et le *Martyre de Pilate*. Pour les premiers, certes, "the two works do not correspond in detail", comme le notait Cowley. Mais il signalait également la présence dans les deux récits de Procla, la femme de Pilate qui joue aussi un rôle non négligeable dans le *Martyre*.[69] On peut suivre ainsi à travers les trois apocryphes la conversion de Procla et des enfants de Pilate, celle du gouverneur lui-même, enfin leur martyre. Plus caractéristique encore est la figure de Gamaliel. On sait qu'il est le garant des récits des *Lamentations* et du *Martyre*. De son côté, l'*Homélie* ne se donne pas pour une tradition qui viendrait de

---

[67] Cf. Colombo, *op. cit.* n. 39, 254.

[68] *Ibid.* Il faudrait tâcher d'identifier les autres textes mentionnés dans ce billet: un "quinto evangelio", une oeuvre antichalcédonienne qui s'en prend au pape Léon et à Pulchérie, une prière de la Vierge Marie apprise de Jésus en croix.

[69] Cf. Cowley, *op. cit.* n. 65, 20.

Gamaliel, mais directement des Apôtres, ce qui lui autorise par ailleurs tout un luxe de détails foisonnants. Parlant de Saul, le *Livre du Coq* nous informe qu'il avait été élève de Gamaliel ዘነገሮ፡ ለጲላጦስ.[70] Chaîne traduit par "qui alla conférer avec Pilate", mais on peut aussi rendre l'expression de façon plus neutre par "qui informa Pilate", détail qui correspondrait au § 5 du *Martyre*.[71]

C'est davantage encore par son absence dans la liste des grands prêtres et scribes avec qui Judas va traiter une première fois sa trahison que Gamaliel doit nous intéresser. Le *Livre du Coq* nous fournit effectivement une liste de notables Juifs qui rejoint en bonne part, à travers des déformations auxquelles on peut s'attendre, celle que l'on connaît de l'*Évangile de Nicodème* ou *Gesta Pilati*.[72] Ici, Gamaliel figure à côté d'Anna, Caïphe et d'autres. La liste du *Livre du Coq*, en revanche, qui a dû s'inspirer de celle des *Gesta*, omet le nom de Gamaliel, car le Pharisien sympathisant de Jésus, tel que nous le montre le cycle des *Lamentations* et du *Martyre de Pilate*, ne pouvait pas tremper dans la sordide affaire de la trahison de Judas. Mais on observe de façon significative la même omission de Gamaliel dans les versions syriaque et arménienne des *Gesta Pilati*[73]: c'est l'indice, croyons-nous, d'une même tradition égyptienne favorable à Gamaliel qui aura maquillé le texte des *Gesta*, alors que la version saïdique reste fidèle au grec.[74] Quoi qu'il en soit, la parenté de l'*Histoire et Instruction* avec les *Lamentations de Marie* et le *Martyre de Pilate* nous semble bien étroite.[75]

---

[70] Cf. GḤ 229 b, l. 10-11 et Chaîne *op. cit.* n. 62, 278 (texte) et 281 (trad.).

[71] Cf. édition Beylot, *op. cit.* n. 7, 626 et 627: Gamaliel avertit Joseph et Nicodème du complot contre Pilate et ceux-ci se hâtent d'aller en prévenir le gouverneur.

[72] Comparer GḤ 225 a, l. 23-26 avec, e.g., James, *op. cit.* n. 14, 96. Pour les *Gesta Petri*, cf. n° 62 de *CANT*, *op. cit.* n. 11.

[73] Cf. A. Mingana, *Catalogue ot the Mingana Collection of Manuscripts etc.*, Vol. III *Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts* (Woodbrooke Catalogues 3), Cambridge 1939, 79 (texte) et 82 (trad.) et E. Tayec'i, *Ankanon Girk' Nor Ktakaranac'* (T'angaran Haykakan Hin ew Nor Dprout'eanc' 2), Venise 1898, 313.

[74] Cf. T. Orlandi et M. Vandoni, *Vangelo di Nicodemo* (TDSA 15), Milan-Varèse 1966, 12, § 4.

[75] Relevons encore une affinité surprenante dans ce monde si enchevêtré des apocryphes: dans GḤ 225 a, l. 25, un des deux noms sans correspondance avec la liste des *Gesta Pilati* se lit "Armānyās", ce qui rappelle l'énigmatique Pharisien de l'*Apocryphon de Jean*, NHC II,*1*, 1,9 et *//*, cf. M. Waldstein et Fr. Wisse, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2* (NHMS 33), Leiden - New York - Köln 1995, 12-13.

Il conviendra enfin de pas perdre de vue les problèmes de transmission des textes chrétiens d'origine égyptienne et les censures auxquelles ils ont pu être soumis à diverses époques et par des agents divers.[76] Dans ce cas précis, il serait étonnant que l'action des missionnaires catholiques n'ait pas eu de répercussion sur le patriarcat alexandrin et n'ait entraîné de sa part une certaine épuration de livres à l'orthodoxie compromise.[77] On ne saurait faire à moins que d'en émettre l'hypothèse.

Pontificio Istituto Orientale Philippe Luisier, S.J.

[76] Pour le versant éthiopien, voir les réflexions de Pierluigi Piovanelli, "Les aventures des apocryphes en Éthiopie", *Apocrypha* 4 (1993) 197-224 (avec une précieuse "*Annexe: un recensement des apocryphes éthiopiens*").

[77] Rappelons encore une fois que Sicard pouvait entendre la lecture des *Lamentations de Marie* au début du XVIIIe siècle, mais qu'elle a disparu de nos jours chez les Coptes. L'onomastique, quant à elle, s'il s'avérait qu'elle ne nous fait plus connaître de Pilate après le milieu de ce même XVIIIe siècle, confirmerait la tendance à la censure des apocryphes. Voir aussi ce que nous disions du *Martyre* dans l'édition de Henein, *op. cit.* n. 34.

Recensiones

Aethiopica

Giovanni Ellero, *Antropologia e storia d'Etiopia. Note sullo Scirè, l'Endertà, i Tacruri e il Uolcaìt*, a cura di G. Lusini. *Prefazione* di G. Fiaccadori. Dipartimento di storia e tutela dei Beni Culturali, Università degli Studi di Udine – "Folia", Campanotto Editore, Udine 1995, pp. XXI + 150.

Il volume inizia con l'"Immagine di Belēn Saggad, figlio di Bagadā Ṣeyon e governatore del Sarā'ē" (p. VI: foto a colori "Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. d'Abbadie éth. 105, a. 1476/7, f. 89^{v}"), la *Prefazione* (pp. VII-XI), il ritratto in bianco e nero del giovane ufficiale di Marina Giovanni Ellero (p. XII), l'*Introduzione* (pp. XIII-XVII), una *Avvertenza* (p. XIX) e l'*Elenco delle illustrazioni* (p. XXI). Vengono in seguito: I. "I conventi dello Scirè e le loro leggende" *Bollettino della R. Società Geografica Italiana* LXXVI, s. VII, IV, (1939) 835-852 (pp. 3-26); II. "Una regione etiopica: lo Scirè" *ibid.* LXXVIII, s. VII, VI, (1941) 90-109, (pp. 27-52); III. "Importanza della tradizione orale per l'etiopistica" *Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane* XVI (1941) 27-36 (pp. 53-61); IV. "Note sull'Endertà" *Rassegna di studi etiopici* (= RSEt), I (1941) 146-172 (pp. 63-92); V. "I Tacruri in Eritrea" RSEt VI (1947) 189-199 (pp. 93-105; VI. "Il Uolcaìt" RSEt VII (1948) 89-112 (pp. 107-131). Il libro termina con l'*Indice dei nomi proprî* (pp. 133-146), e l'*Indice* (generale, o Sommario: p. 148).

Del tutto lodevole l'iniziativa di G. Fiaccadori di raccogliere in un volume, assai pregevole anche per la sua veste editoriale, gli articoli di G. Ellero (1910-1942), udinese, studioso di storia e cultura dell'Etiopia, degno discepolo di C. Conti Rossini, i quali studi in diverse occasioni sono stati anche per me indispensabili, specie nelle ricerche di carattere agiografico. Accurata la redazione scientifica ad opera di G. Lusini, già noto per le sue pubblicazioni sul monachesimo e sui monasteri interessanti alcune aree del cristianesimo etiopico.

Quanto ad Abuna Menadilòs (pp. 3, 13, 23), dei cui Atti diede notizia anche A. Mordini ("Il convento di Gunde Gundiè", RSEt, 12 [1953] ma 1954, p. 50: *Banalyos*), che già si chiedeva se Menadilòs di Ellero non fosse altri che Banalyos, non dovrebbe identificarsi con Ṗanṭalēwon [v. *Indice dei nomi*, p. 142: "Menadilòs (= Ṗanṭalēwon), monaco, 13"], ma ritengo corrisponda ad Abuna Banādelwos (በናድልዎስ : da ⲡⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲉⲟⲥ), come ho potuto dedurre dallo studio del *Gadla abuna Banādelwos* [v. il mio art. "I manoscritti etiopici fotografati da P. Emilio Ceccarini (1912-1979)", *Quaderni utinensi*, VIII, pp. 207-208], di cui ho preparato la pubblicazione per la PO. Negli Atti di Banādelwos, morto a 93 anni nel 1400 A.D., infatti, si legge fra l'altro come il

santo, non potendo celebrare la messa col numero di sacerdoti richiesti per la scarsità degli stessi che in Etiopia si verificava per la mancanza di nuove ordinazioni dopo la morte del metropolita Salāmā († 1388), ricorse al patriarca Matteo (1378-1408) il quale concesse che si potesse celebrare la messa da due soli sacerdoti, assistiti da tre diaconi. Questo e altri particolari della vita di Banādelwos corrispondono a quanto Ellero scrisse di Menadilòs (p. 13).

Il "ritrovamento d'un fondo di carte inedite e documenti raccolti negli anni del soggiorno etiopico di Ellero", che interessano "un àmbito assai più vasto di quanto le sue pubblicazioni ci avevano permesso fin qui d'apprezzare" (p. XIV), suscita negli studiosi il desiderio di vederne presto il catalogo in corso di preparazione presso il Dipartimento di Discipline Storiche dell'Università di Bologna.

O. Raineri

Archaeologica

Michele Piccirillo e Eugenio Alliata, *Umm al-Rasas. Mayfa'ah. Gli scavi del complesso di Santo Stefano*, (= Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Major 28), Jerusalem 1994, pp. 376 con foto a colori, bianco-nero, e una cartina.

Dal 1986 al 1993, annualmente un nutrito team della missione dello Studium Franciscanum ha lavorato sul sito di Umm al-Rasas posto a 747 metri s.l.m e a 30 km a S-E di Medaba, in Giordania: il sito fu identificato come il *kastron Mefaa*, la biblica Mefa'at. La presente pubblicazione, è da dire, non solo è riuscita ad allargare la geografia storica della regione, ma avvera i *desiderata* espressi nel 1948 dai PP. Saller e Bagatti, pionieri dello Studium Franciscanum. Ad una così seria impresa archeologica risponde in modo adeguato questa voluminosa e ricca pubblicazione curata da M. Piccirillo e E. Alliata. La veste elegante e tipograficamente doviziosa (soprattutto la resa dei colori per i mosaici e affreschi tombali è tale che la lettura delle iscrizioni è facilitata dalla chiarezza e contrasto della riproduzione) corona meritatamente il lavoro affrontato. Dalla ricchezza prodottasi dagli scavi, e le numerose sfaccettature disciplinari che in quest'opera confluiscono, seguiamo l'ordine del volume. M. P. apre su Umm al-Rasas ricordando, in ordine cronologico, i vari visitatori che sono passati sul sito (le pp. 13-35 offrono in margine i testi in lingua originale: le didascalie delle foto e grafici sono sempre in italiano ed inglese). Ancora lo stesso A. scioglie equivoci e dubbi a riguardo del sito (pp. 37-46, il nome greco è Μέφαον - Μεφαα). A. Micacci allarga la toponomastica considerando Mafaat nella Bibbia (pp 47-50); S. H. Griffith (pp. 51-54) ritrova il sito in un'antica tradizione islamica, in seguito dimenticata; interessante l'opinione sulla rimozione e nuova messa in opera di tessere dei mosaici pavimentali per motivi più conformi alla cultura isla-

mica che all'iconoclasmo bizantino. A M. P. si deve la sezione relativa alla descrizione delle rovine, ai dati desunti dagli scavi, e alla presentazione dei mosaici (pp. 55-110 e 121-164). La ricchezza dell'architettura religiosa emersa dal lavoro sul complesso di S. Stefano è sorprendente: ancora più significativa diventa l'immagine di Mefaa se dovessimo tener conto dell'ulteriore evidenza chiesiastica conservata dall'intera area archeologica. Ritorna, come ben si vede, un problema reso recentemente più acuto fra storici, cioè la molteplicità degli edifici di culto all'interno di un sito urbano: nascono, si sa, problemi di parcellazione urbana, di demografia, di situazioni economiche e sociali ai quali ancora non si riesce a dare risposte adeguate. La sezione di scavo, appunto il complesso di S. Stefano (nome desunto dalla dedicazione di una chiesa dell'VIII secolo) ha offerto un tessuto ecclesiastico costituito da due grandi chiese datate epigraficamente, quella del vescovo Sergio (VI sec.) e di S. Stefano, e due altre ancora, dell'Edicola e del Cortile. A questi blocchi si aggiungono inoltre un battistero, ambienti funerari con croci dipinte, altri ambienti relativi certamente al culto e al suo svolgimento, cortili. L'area, prima della sua destinazione ecclesiastica (probabilmente il complesso era adibito a funzione funeraria) era stata occupata già nel periodo del Ferro II (ambiente M, poi divenuto cappellina della Colonna); la presenza di una iscrizione latina (Severo Fl. Valerio ?) e graffiti nabatei-thamudei attestano un'occupazione del *kastron* nel III-IV sec. dell'era cristiana (su questo punto le fonti scritte sono evidenti); nel VI sec. abbiamo la prova epigrafica per la chiesa del vescovo Sergio (alzata su un edificio preesistente, forse di natura sacra); probabilmente anche la chiesa dell'Edicola, con abside poligonale all'esterno, farebbe parte dell'impianto di VI sec. inoltrato, mentre all'epoca omayyade appartiene la ristrutturazione della facciata ovest della chiesa di Sergio che accoglie il battistero (risulta il più tardivo nella regione). Sarebbe interessante domandarsi perchè questa nuova esigenza nacque così tardi (variazioni urbanistiche nel *kastron* e spostamento del culto o acquisizione di una più forte influenza del complesso [carattere martiriale]?). Nell'VIII sec. si ha la costruzione della chiesa di S. Stefano, e probabilmente della chiesa del Cortile. A. Michel si ferma brevemente (pp. 111-119) sulle istallazioni liturgiche. Fra l'altro, due ci sembrano i dati significativi: l'"accorciamento" dello spazio del presbiterio dal VI all'VIII sec., un qualcosa di analogo si avvera in Asia Minore, anche se non si è certi sul *come* si disponeva il clero nelle celebrazioni; nell'VIII sec. abbiamo il datum stabilito dall'erezione dell'ambone, fatto non previsto nella chiesa di Sergio. N. Duval (pp. 165-230) offre un'attenta lettura ed una dettagliata analisi delle vignette e rappresentazioni architettoniche offerta dai mosaici. A parte la normale convenzione del rappresentare una città musivamente, i mosaici del complesso evidenziano caratteristiche precise in alcuni casi (ovviamente per Mefaa, per Gerusaleme, per Neapolis), e denotano sostanziali differenze da rappresentazioni analoghe, quali Medaba e Ma'in. B. Hamarneb (pp. 231-240) individua schemi e tentenze simboliche nella lettura dei mosaici. L'epigrafia greca è af-

frontata da M. P. (241-269). Dal nutrito corpo epigrafico, ben 29 iscrizioni, M. P. ricava sostanziali conclusioni onomastiche che gettano luce sulla popolazione del sito (onomastica simile a Medaba e al Nebo): "nomi semitici comuni dell'area giordano-palestinese portati dalla popolazione cristiana in epoca bizantino-omayyade" p. 267). Vista la ricchezza e la nitidezza delle epigrafi, datate e facilmente databili ci saremmo aspettati in questa sezione una campionatura delle variazioni grafiche di alcune lettere (varie mani hanno lavorato sulle iscrizioni musive fra il 587 [n. 14] e il 756 [n. 1], per esempio la Y, Π, B all'interno della stessa chiesa), come anche una lista delle abbreviazioni. Si poteva, nel commento, far notare la dieresi (p. e. n. 2, 7b, 8ac e d; perchè non si è trascritto anche καὶ(?) Λϊμβον, p. 252 e tav. XXIII); si ha un errore tipografico a p. 251 nel commentario. Giustamente s'è fatta notare la mano tardiva nel restauro per il n. 2: l. 4 NC per ME (mano inesperta? inoltre la M di Μεφααν in l. 3 ha una forma peculiare, non riscontrabile nell'iscrizione). Le formule non presentano particolari difficoltà, comuni come sono al mondo ecclesiastico, anche dell'Asia Minore (cf I. Ševčenko, in *Ecclesiastical Silver Plate in 6th Cent. Byzantium*, ed. da S. A. Boyd e M. Mundell Mango, Washington 1992, 39-56). Una sezione importante dell'opera è offerta da "I materiali di scavo" che rappresentano tutti i ritrovati nelle campagne. Essi, e ciascuno singolarmente, sono di fondamentale interesse non solo per la documentazione sull'evoluzione abitativa del sito, ma altresì per una più dettagliata e completa lettura della vita liturgica, artistica e sociale del complesso stesso (questa presentazione completa quanto detto da M. P. a pp. 105-8). F. M. Benedettucci descrive i ritrovati della ceramica del Ferro C (pp. 272-4); per il probabile inizio di occupazione del sito pensa appunto ad un periodo fra il 730 e 600 a. C.); questa ipotesi sembra corroborata da una base di colonna, in basalto, la cui forma rappresenta "un bulbo avvolto in una corona di foglie" datato dallo stesso Benedettucci tra l'ultimo quarto dell'VIII e il VII sec. a.C. (p. 274-5). Uno scarabeo di steatite, trovato in un ambiente ipogeo funerario è datato da A. Nicacci (p. 275-6) all'età del Ferro: lo scarabeo, pagano, come sembra è stato utilizzato (?) dai cristiani. Il periodo romano, nabateo e thamudeo è rappresentato da una iscrizione romana (per Flavio Valerio Severo, cf. *PLRE* I, 837-8) e da 11 brevi iscrizioni nabatee e thamudee commentate da M. C. A. Mac Donald (pp. 276-8), mentre E. Alliata (p. 278-288) cataloga la ceramica di provenienza romana, bizantina e araba (una più dettagliata analisi dei pezzi fu fatta da A. altrove). É. Puech si ferma sull'unico dato epigrafico in cristo-palestinese, forse del VII sec. (p. 289-90). L'arredo architettonico liturgico, con 2 reliquari marmorei ed altri elementi architettonici (marmorei e calcarei) sono catalogati con ottime schede da A. Acconci e E. Alliata. Il panorama figurativo e decorativo dell'arredo liturgico ricalca in gran parte i modelli costantinopolitani, e diremmo anche micro-asiatici, pur se si rinvengono soluzioni tipicamente regionali. Quanto, invece, sembra di un certo interesse è la sorte dei plutei che si accomuna a quella dei mosaici: "il provvedimento che costò la parziale

cancellazione delle tematiche iconiche dei tappeti musivi di entrambe le chiese del complesso ... investì anche gli elementi a figurazione zoomorfa della mobilia liturgica, che risultano erasi". (Per la decorazione degli elementi in scisto bituminoso della prima metà del VIII sec. [nn. 18-21], si veda anche la decorazione a fresco nella chiesa di Chimera, dell'VIII sec. in *OCP* 60, 1994, 471-502; e *Cahiers Arch.* 1996, 33-48). Per la numismatica, 47 sono le monete trovate: H. Gitler ne pubblica 37 (con foto), giacché 10 non sono identificabili a causa della cattiva conservazione. Le monete vanno dal periodo nabateo (1), a quello tardo-antico (5), bizantino (di Giustino I, Giustiniano, Tiberio II, Maurizio, 4 non attribuibili, ma del V-VI sec.), omayyade (10) e abbaside (5). Due note finali a proposito del parco archeologico del sito e di una proposta di restauro del complesso chiudono i contributi. Seguono due sintesi del libro (inglese e arabo); si chiude con la bibliografia, i codici di ambienti e loci, indice dei termini greci ed infine quello analitico.

V. Ruggieri, S.J.

Biblica

Warren Carter, *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachussets 1996, pp. xii + 322.

The present book is an introductory and post-introductory course offered chiefly to college and seminary students but also to interested lay people and preachers and others who want to be updated on studies on Matthew. The reader is as it were led by hand to "join the authorial audience," the audience for whom Matthew wrote, a method for which Carter owes up his debt to P. J. Rabinowitz (pp. 10, 287). The book adopts mostly an audience-oriented or reader-response criticism with subsidiary use of redaction criticism. Both these methods are explained in an appendix (pp. 273-281) and contrasted with historical criticism (which is not altogether excluded), with which the author had started his own seminary studies of the New Testament, but which he found "frustrating" (p. 3). His book is also fruit of his teaching experience as associate professor of New Testament at St Paul School of Theology, Kansas City.

The book has three parts: Before Reading (chapters 2-7), Reading Matthew (8-16), After Reading (17). Part One identifies the author of the First Gospel (not Apostle Matthew), when (80s-90s) and where (Antioch) it was written, its genre, its sources, its social and religious context, the conventions used. Part Two deals with the structure of Matthew, its leading ideas, its settings, the characters portrayed (Jesus, religious leaders, disciples), In Part Three Carter links Matthew to contemporary religious experience in keeping with the stance of Matthew as a "pastoral theologian" (p. 41). A bibliography (pp. 283-300), which is geared mainly to English readers and is

therefore scarce in foreign titles, is a help to keep up chiefly with current American scholarship. The book contains also two useful indexes (Modern Authors, Scripture References).

As an introduction and post-introduction to Matthew the present book is rich and stimulating reading. It is not, and does not claim to be, the first or the last word on the matter. Matthew's audience (a minority community newly separated from the synagogue at Antioch) gets due attention. The assertion "disciples are blind beggars..." (p. 99) of Jericho (Mt 20:29-34) seems to be far fetched and it runs in the face of Jesus' own declaration "You are the light of the world" (Mt 5: 14) not to speak of the NT theology of baptism as illumination. What is said of Peter (94-95) will not only be felt to be inadequate from the standpoint of Catholic teaching but the absence of *Peter in the New Testament* (R. Brown et al., ed.) from the Bibliography may strike an informed reader as not casual. Perhaps it is his Protestant background (271, n. 1) that makes Carter see Matthew as suspicious of all hierarchy on the ground that the Jewish religious leaders opposed Jesus (95). His use of the other NT writings is scarce. Nor does he draw on the patristic tradition.

The author describes the social context of Matthew, Antioch, the capital of Syria, a Roman province since 63 B.C. New vistas could open if more attention were paid to the role played by Roman law there. Roman law as a key to NT exegesis can be exaggerated (e.g. Duncan J. Derret, *Law in the NT*) but it is routinely being overlooked by biblical scholars. An example is the wellknown problem of divorce, which is allowed as an "exception" in Mt 5:32, and which could plausibly be explained in terms of Roman law rather than Jewish law.

In dealing with the question of Gospels as history at least a reference could have been made to the recent well measured document of the Pontifical Biblical Commission on the same subject. Similarly, in discussing the date of the synoptics no mention is made of the finding by José O'Callaghan of the Pontifical Biblical Institute, Rome, that the papyrus 7QC from Qumran, dated by the British papyrologist Colin H. Roberts ca 50 A.D., contains a fragment from Mark 6:52-53. O'Callaghan's thesis gained new momentum during a symposium held at Eichstätt, Germany, in 1991, with several scholars subscribing to it (B. Mayer, ed., *Christen und Christliches in Qumran?* Eichstätter Studien 32, Regensburg: Pustet, 1992). He has restated it in his *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirologia neotestamentaria* (Córdoba: Ed. El Almendro, 1995). True, the matter is still *sub judice*, but it deserves mention against the common dating of Mark in 70s followed by Matthew and Luke (80s or 90s). If Mark is antedated about 50 and Matthew in 60s, hence a generation earlier than commonly supposed, several consequences follow. Thus the sharp cleavage between Jesus of history and Christ of faith, a thesis born of illuminism and historicism, loses much of its edge. One will have also to be more cautious about the illation that the Apostle Matthew could not have been the author of the First Gospel written "sixty

years after the time of Jesus" (p. 26); and the statement that the Gospel of Matthew, mostly based on Mark, "is not an eyewitness account" (p. 35) will have to be nuanced. The fact is that since there was no copyright in antiquity, eyewitness accounts were easily retouched by others subsequently for varied interests, a prospect John the Presbyter wanted to forestall for his last book of NT (Rev 22:18-19). In short, most current introductions to the Gospels will have to be rewritten. With such reserves, many readers can profit greatly from a study of Professor Carter's handy and very readable guide to and through Matthew.

G. Nedungatt, S.J.

Κωνσταντῖνος Νικολακόπουλος, *Καινή Διαθήκη καί Ρητορική. Τά ρητορικά σχήματα διανοίας στά ἱστορικά βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης*. Κατερίνη, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 383.

I mutamenti del valore logico dell'enunciato, cioè i metalogismi o figure retoriche nei libri del Nuovo Testamento, sono il nucleo di questo lavoro di K. Nikolakopoulos.

L'autore parte dal presupposto che il fine del messaggio retorico consiste nell'ottenere adesione e consenso da parte dei destinatari (ascoltatori, spettatori, lettori): aspetto pragmatico persuasivo che le moderne indagini linguistiche considerano ineliminabile in ogni pratica comunicativa. Questa sua convinzione lo porta a cercare i metalogismi in un testo "sacro", superando la diffidenza mostrata sia dai Padri della Chiesa, sia, e soprattutto, da molti ambienti ortodossi contemporanei, che considerano l'eloquenza retorica troppo legata alle lusinghe di un verisimile mondano, estraneo alla verità rivelata.

L'asse metodologico dell'opera segue una doppia direttiva: l'autore sceglie cinque figure retoriche, offre la loro presentazione storico filologica, individuando, di seguito, queste figure nei testi del Nuovo Testamento e facendone l'analisi filologico ermeneutica. Le figure retoriche che l'autore sceglie come le più rappresentative del sistema della retorica antica sono: il paradosso, l'iperbole, l'ossimoro, l'arguzia o gioco di parole, la domanda retorica e l'ironia. Opera originale ed inconsueta per i saggi di teologia greco ortodossa, viene a riempire una grossa lacuna di quest'ultima. Infatti, a parte il saggio di Ἠλ. Βουλγαράκης, *Das spöttische Duell zwischen Christen und Heiden während der ersten drei Jahrhunderte*, Ἀθῆναι 1972, opera che si occupa dell'ironia e della celia satirica in alcuni passi del Nuovo Testamento, non era stata finora prodotta, nell'ambiente scientifico greco, alcuna indagine analitica sulle forme retoriche nel Nuovo Testamento.

K. Douramani

Byzantinica

J. Chrysostomides (ed.), *Monumenta Peloponnesiaca. Documents for the History of the Peloponnese in the 14th and 15th centuries*, Porphyrogenitus Athens 1995, pp. xliii + 664 con 17 tavole in bianco e nero + errata.

Questo voluminoso lavoro portato a compimento da J. Ch. ha il grande merito di rendere accessibile a tutti gli studiosi il grande patrimonio documentario riguardante la storia del Peloponneso soprattutto dalla seconda metà del XIV sec. fino alle prime decadi del XV (erroneamente si dice all'inizio, p. xxxv mid-thirteenth and early fourteenth century). Gli archivi da cui i documenti sono tratti sono quelli di Venezia, Firenze, Malta, Parigi, Torino e Ragusa. Venezia fa la parte del leone come documentazione, e la presentazione di due personaggi come Neri Acciaiuoli, signore di Corinto e più tardi duca di Atene (di cui si traggono ottimi spunti caratteriali e umani), e di Teodoro I Paleologo, despota di Mistrà, risulta minuziosa e realistica per l'età e i bisogni politici e quotidiani del mondo del tempo. Evidentemente molte altre personalità emergono dallo spoglio di questi documenti creando una galleria di soggetti, alcuni conosciuti, altri affatto, che rendono la storia tormentata ed intensamente ricca di eventi politici e militari del Peloponneso del tempo, più atta ad una valutazione globale della politica del XIV e XV sec. In tutto i documenti editi sono 320; di essi alcuni erano conosciuti grazie all'opera di C. N. Sathas (*Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age*, 9 vol., Atene-Parigi 1880-1890), e alla documentazione di G. Valentini (*Acta Albaniae Veneta saec.)*, ma giustamente Ch. li ha rieditati per offrire una più coerente lettura degli eventi e delle persone. I documenti rientrano in otto differenti categorie: 1 – documenti ufficiali veneziani a carattere internazionale (politica estera e rapporto con le colonie); 2 – documenti ufficiali relativi ai Cavalieri di S. Giovanni; 3 – lettere ufficiali fra Firenze e Venezia a proposito di Argos, presa da Teodoro I; 4 – lettere ufficiali e trattati fra Amedeo di Savoia e i signori del Peloponneso; 5 – i privilegi concessi da Ladislao di Durazzo, re di Napoli ad Acciaiuoli; 6 – documenti notarili e giudiziari riguardanti affari di natura ordinaria; 7 – una parte del diario di Nicolò Martoni desioso di tornare in Italia; 8 – lettere private del Acciaiuoli e Teodoro I. Una serie di indici atti a consultazioni rapide e precisi, una cartina del Peloponneso, un breve, ma utile vocabolario per alcuni termini rari o difficili, e una selezione fotografica dei documenti chiudono il volume.

V. Ruggieri, S.J.

Δίπτυχα Ἑταιρείας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν. Τόμος 6. Μνήμη Bruno Lavagnini, Ἀθῆναι 1994-5, pp. 544 con 6 tavole bianco-nero.

Questo voluminoso tomo, corrispondente al biennio 1994-95 della rivista *Δίπτυχα*, assume il compito di onorare la memoria di un grande studioso, Bruno Lavagnini (3 ottobre 1898 - 20 marzo 1992) la cui poliedrica e lunga attività accademica, sociale e diplomatica (di grande interesse la sua attività in Atene per "riconciliare" la cultura ellenica ed italiana alla fine del conflitto mondiale) ha un non so che di unico (la sua bibliografia è pubblicata in *Atacta* [Palermo 1978] raccogliendo ben 449 titoli; ancora 47 sono i titoli che si aggiungono dopo quell'anno, enumerati nel presente tomo a pp. 16-20). V. Rutolo si assume il compito di presentare questa figura che nel corso di circa 75 anni di attività scientifica ha dispiegato in modo corretto e fondante la persistenza della *graecitas* dagli albori (la sua iniziale, ineccepibile attività filologica degli anni verdi) alla pregnanza della letteratura neogreca contemporanea. I saggi qui presentati sono in numero di 32, alcuni della mano di seguaci del maestro scomparso, altri di nuovi e periti studiosi. È evidente che un buon numero d'essi riguardi la filologia, ma ve ne sono altri a carattere storico, economico, canonico-storico e artistico. Uno esula da questi parametri, quello della Ai. Christophilopoulos (Πῶς δεῖ ἱστορίαν μὴ συγγράφειν, pp. 241-248) che, suonando quasi l'*incipit* di un canone, elucida delle intelligenti provocazioni che toccano in toto il campo dell'accademia, della ricerca, del linguaggio utilizzato. I saggi sono dei seguenti studiosi: A. D. Kominis con un contributo su Fozio e le *Analecta Hymnica Graeca*; G. Spadaro con conclusioni sulla *Diêgêsis tou Belisariou*, opera sulla quale lavora da tempo; T. K. Loungês sulla costruzione di strade in epoca bizantina; E. Kislinger sul viaggio di Isidoro di Kiev in Sicilia; M. Solarino si ferma sul concetto di ypocrisi e parrêsia in due logoi di Eustazio di Tessalonica; una nota sull'araldica bizantina è ad opera di A. Savvides; l'evento occorso a Leone VI a Damianou è ripensato da B. N. Blysidos; E. H. Papadopoulos scrive su corsari e pirati nell'Egeo del XIII sec.; M. G. Varvounis con un intelligente lavoro sull'immaginario popolare, bizantino e post-bizantino, creatosi a contatto con resti archeologici; G. I. Thanopoulos ritorna con annotazioni sul Digenis Akritis dell'Escorial; Ph. A. Dêmêtracopoulos offre un testo con ulteriore documentazione manoscritta sul Κατελογάδιν λυπηρόν; C. Cupane contribuisce con acute riflessoni su "la ricezione primaria e sul pubblico della letteratura greca medievale"; una lettura del can. 39° del Trullano è il contributo di E. Kountoura-Galanê; il lungo saggio su ΠΟΙΚΙΛΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ I (passaggi letterari) di I. D. Polemês; R. Gentile Messina con appunti sull'epitaffio di Basilio, vescovo di Achrida, per l'imperatrice Irene Comnena; C. Crimi con Nazianzena VI; segue S. Lampakês e la Christophilopoulos; problemi feudali tratti da documenti della Lavra atonita sono affrontati da K. Paulikianof; note sul diritto del vicino nella politica agraria di H. Saradi; R. Romano sui rapporti fra gli *Scholia Anonyma (VII 104-696 Walz)* e il *Paris. suppl. gr. 670*, ff. 65v-70v; l'encomio su Nicea del Metochite è ripreso da E. Mineva; la logi-

ca aristotelica a Bisanzio è considerata nelle annotazioni al commentario di Teodoro Prodrome ad opera di M. Cacouros; I. di Salvo scrive su Palamas e la letteratura italiana, il caso Leopardi; G. d'Ippolito ritorna su un tema caro a Lavagnini, sulle origini della prosa narrativa greca; S. Nicosia legge il verbo neogreco κοτσάρω e l'italiano incocciare; S. Troyanos affronta un tema già altrove offerto (cf in questo stesso fasc. p. 447), i canoni del Trullano nelle novelle di Leone il Saggio; canoni innografici sono il frutto del contributo di Th. Kollyropoulos; lo Stoudious e le fonti storiche dell'XI sec. ad opera di S. Chondridos; su Giorgio l'Innografo scrive a lungo E. Papaêliopoulos-Photopoulos; riflessioni artistiche sul monastero di Chora ad opera di I. Zervou-Tognazzi; si offre la traduzione italiana (mai fatta prima) del prologo della *Papissa Iôanna* per mano di A. Zimbone; l'ultimo contributo riguarda Nicola Studita, ad opera di S. Apostolopoulos.

V. Ruggieri, S.J.

Gianfranco Fiaccadori (a cura di), *Bessarione e l'Umanesimo. Catalogo della mostra*, a cura di G. F., con la collaborazione di Andrea Cuna, Andrea Gatti, Saverio Ricci. Presentazione di Marino Zorzi. Prefazione di Giovanni Pugliese Carratelli (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Biblioteca Nazionale Marciana) Vivarium, Napoli 1994, pp. xiv + 544 con 320 ill. e 80 tavv. f.t. (spesso a colori).

Una mostra che si rispetti non si limita ad esser visitata e, possibilmente, ammirata dal pubblico più o meno competente e interessato. Generalmente i suoi organizzatori mirano a perpetuarne l'incidenza culturale, sia pure in parte e per via di "ricordo", ricorrendo alla pubblicazione a stampa o di un catalogo degli oggetti esposti o almeno di un volume che li descriva o illustri scientificamente con ricerche e studi appropriati.

Questo volume assicura tale continuazione di efficacia alla mostra indicata nel titolo, organizzata nella Biblioteca Marciana di Venezia e aperta al pubblico dal 27 aprile al 21 maggio del 1994. Infatti la descrive, se vogliamo dir così, mediante l'abbondante e spesso magnifico corredo di tavole e figure, riprodotte, come il testo, in robusta carta patinata; la illustra coi numerosi e, talora, veramente pregevoli contributi storico-letterari, storico-filosofici e storico-artistici intorno al Bessarione e al suo ambiente umanistico quattrocentesco: ambiente culturale, beninteso. Il libro, in altre parole, si dimostra subito non solo esteticamente bello (nonostante il suo peso di oltre tre chili e la forma piuttosto tozza: cm. 24,5 x 28), ma anche scientificamente utile e, per chi si occupa di studi bessarionei, in buona misura indispensabile.

Il titolo Bessarione e l'umanesimo, come abbiamo accennato, ripete quello della mostra e farebbe pensare a un solo aspetto della figura imponente del grande Bizantino divenuto cattolico di confessione e cittadino "romano"

o "italiano" per libera scelta. Ma il contenuto del volume si apre su una tematica molto più ricca, anche se non sempre in modo sistematico.

Ben 29 studi e ricerche di 24 autori diversi offrono innanzi tutto una larga messe di notizie biografiche sul Bessarione, nato a Trebisonda da modesti genitori verso l'inizio del 1400 (il Monfasani ha sostenuto ultimamente: nel 1408), nominato arcivescovo di Nicea nel novembre 1437, creato cardinale il 18 dicembre 1439, morto a Ravenna il 18 novembre 1472 mentre ritornava dal suo viaggio di legato pontificio in Francia (vedi soprattutto M. Zorzi, pp. 1-20).

Ma offrono soprattutto notizie riguardanti la sua opera di teologo, filosofo, letterato, astronomo, sia prima che dopo il Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39), che quasi equivale a prima e dopo il cardinalato (v. specialmente i contributi di G. Fiaccadori, pp. 21-32; A. Rigo, pp. 33-46 e 119-127; S. Ronchey, pp. 47-65; B. Lotti, pp. 79-103; David A. King e Gerard L. E. Turner, pp. 341-368). Riguardano anche la sua attività di mecenate, di generoso soccorritore dei numerosi Greci esuli in Italia e altrove; come pure la sua opera di membro della Curia Romana, di cardinal protettore dei Basiliani e dei Francescani, di uomo di governo e di diplomatico pontificio (cfr. F. Bacchelli, pp. 137-147; M. Zorzi, pp. 197-228; H. D. Saffrey, pp. 241-245). In quest'ultima veste, il Bessarione fu impegnato in compiti molto difficili al fine di promuovere la pace tra le Potenze cristiane (specialmente delle italiane) e l'unione delle loro forze contro l'aggressività devastante e sanguinaria della Turchia di Maometto II. Se in questo campo segnò scarsi successi — nonostante tutta la buona volontà e l'energia di papi come Callisto III, Pio II e Sisto IV — ugualmente scarsi furono quelli ottenuti sul piano dell'unione ecclesiastica tra Roma e Bisanzio — pur conclusa e firmata nel concilio di Ferrara-Firenze (6 luglio 1439) — a dispetto di tutta l'attività svolta tanto da lui quanto dal suo collega e connazionale più anziano, Isidoro di Kiev (nato in Morea nel 1380/90 — morto a Roma nel 1463) (cfr. L. D'Ascia, pp. 67-78; G. Platania, pp. 249-260; G. E. Carretto, pp. 261-274).

Maggiore fu invece il successo che il Bessarione conseguì in campo intellettuale e culturale in genere. Oltre ad essere un grande e talora "potente" amico e protettore di umanisti, filosofi e scienziati (Lorenzo Valla, Bartolomeo Platina, Nicola Cusano, Francesco Filelfo, Nicola Perotti, Marsilio Ficino, Giovanni Müller di Königsberg detto "Regiomontanus" ecc.), al punto che la sua casa di Roma acquistò la fama di ospitare l'"Accademia del Bessarione" (v. C. Bianca, pp. 119-128), egli, da buon discepolo di Giorgio Gemisto Pletone, fu un cultore e promotore della filosofia platonica, pur non sottovalutando quella aristotelica, allora largamente dominante nelle scuole e nelle Università d'Italia e d'Europa in genere. Proprio in difesa del pensiero platonico dovette battersi in una dura polemica con un suo connazionale e concittadino, il coltissimo e battagliero Giorgio di Trebisonda, che aveva acquistato grande fama come traduttore dal greco in latino, professore a Venezia e impiegato di Curia a Roma. La vittoria del Bessarione segnò una svolta

decisiva nella storia dell'umanesimo italiano ed europeo, che andò accostandosi sempre più alla filosofia di Platone (cfr. G. Fiaccadori, pp. 21-32; Brunello Lotti, pp. 79-103).

Un successo di livello analogo fu la raccolta dei circa 1100 codici, in stragrande maggioranza greci e in piccola parte latini, che il Bessarione riuscì a mettere insieme con acquisti, trascrizioni personali e commissioni di copie eseguite in Italia e fuori (per esempio a Creta), e che poi lasciò per testamento alla Cappella dogale di San Marco, dando così origine alla Biblioteca Marciana. Egli intese con ciò salvare dalla distruzione l'eredità letteraria greca e renderla accessibile agli studiosi in una città largamente frequentata com'era la Venezia del secolo XV (cfr. E. Mioni, pp. 229-240).

I 29 contributi toccano tutti questi punti ed altri ancora, come l'opera architettonica, artistica e amministrativa del Bessarione rispetto alla Basilica romana dei XII Apostoli — di cui fu titolare e commendatario fino alla morte — e del palazzo attiguo, che egli vi andò costruendo per abitazionc ufficiale propria e della sua "famiglia" o séguito (v. L. Finocchi Ghersi, pp. 129-136; F. Lollini, pp. 149-170; S. Marcon, pp. 171-195). Si pensi che il Bessarione commise affreschi ad Antoniazzo Romano, e che la sua figura fisica ha occasionato una vera e propria tradizione iconografica, degna d'esser studiata a fondo (cfr. i quattro contributi di F. Lollini, L. Labowsky, A. Gentili, P. Fortini Brown, pp. 275-318, e quello di R. Polacco, pp. 369-378).

Il volume si chiude con un'appendice di "schede" sui 129 pezzi paleografici (fogli di mss. greci e latini, spesso miniati), pittorici e scultorei esposti nella mostra (pp. 380-523), e con una bibliografia specificamente bessarionea (pp. 525-544).

Va riconosciuto che la maggioranza dei contributi si fonda o su documenti manoscritti o su altre fonti di prima mano o su ricerche serie. La loro originalità è a volte evidente; l'offerta bibliografica in fondo a ogni contributo è in genere accurata e abbondante.

Certo, a un libro d'occasione come questo, per quanto ben strutturato anche sul piano formale, non si chiederà nè completezza nella tematica e meno ancora uguaglianza di livello scientifico tra i singoli contributi. Ci sono inesattezze che sarebbero state facilmente schivabili. Così, ad esempio, il patriarca Giuseppe II di Costantinopoli non morì a Firenze "nel 1441" (v. didascalia di p. 73, ma il 10 giugno 1439 (cfr. J. Gill, *Il Concilio di Firenze*, tr. it., Firenze 1967, pp. 318-321). Forse più evitabili ancora sarebbero state certe semplificazioni storiche, soprattutto quando sono baldanzosamente espresse in certo stile immodesto, che sarà forse adatto a certi pezzi gionalistici, ma non a uno scritto che aspiri a dignità scientifica. Uno storico serio non sarà facilmente edificato nel veder accettare a occhi chiusi un giudizio storico del Gibbon sul concilio di Ferrara-Firenze, in cui lo stesso linguaggio usato rivela non solo il solito tono polemico di matrice arcaicamente illuministica, ma un'incredibile ottusità teologica (p. 67). Arroganza e ottusità condivise, a quanto pare, dall'autore del frettoloso contributo, che definisce

la questione della processione dello Spirito Santo un' "astratta questione trinitaria" (p. 68), ignorando, probabilmente quanti e quali teologi (si pensi solo a S. Tommaso d'Aquino e, tra i contemporanei, a John Meyendorff e André de Halleux) l'abbiano considerata e la considerino tuttora un po' più che "astratta". Da tale asserita "astrattezza" è facile giungere a dire che la lunga disputa conciliare in materia tra Giovanni di Montenero e Marco Eugenico a Firenze "fu un'astrusa discussione metafisica" (p. 72), la cui "legittimità linguistica e teologica" sarebbe stata (trionfalmente?) contestata di lì a poco da Lorenzo Valla, "il grande iconoclasta del Quattrocento", servendosi dell'argomento, di ... evidente sublimità filosofica e teologica, secondo cui "il termine «persona» non indica una cosa, bensì una «qualità» della cosa" (ivi).

Uno storico che conosce le fonti ed è libero da prevenzioni non ammetterà facilmente che Eugenio IV fu "l'autoritario Papa Condulmer" (p. 68); che il discorso inaugurale tenuto dal Bessarione a Ferrara "è un notevole brano di oratoria umanistica" e nient'altro o quasi (p. 70); che, in fondo, l'anticonciliarismo romano si riduce a un puro fatto politico, e la politica unionistica di Eugenio IV verso i Bizantini non fu altro che un'abile operazione del centralismo pontificio, la quale, se recò qualche vantaggio alla Curia romana, a Bisanzio riuscì soltanto dannosa, come dimostrarono il fallimento militare della crociata di Varna nel 1444 e la caduta di Costantinopoli nel 1453 (pp. 67-77). Il male è che l'autore, forse seguendo l'esempio di qualche illustre "maestro", si dispensa dal documentare asserzioni e interpretazioni del genere: il suo contributo non presenta nessuna nota scientifica, ma solo una listina bibliografica di dodici titoli.

Infine, per un volume complessivamente tanto pregevole, giudichiamo negativa l'assenza di un indice dei nomi e delle materie: è ovvio che, così, la "fruizione" scientifica del molto che esso offre viene a perderci, ne risulta troppo faticosa.

C. Capizzi, S.J.

Αθανάσιος Παπαθανασίου, *Οι "Νόμοι των Ομηριτών"*. Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική - Νομική συμβολή (= Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe, 7) Αθήνα - Κομοτηνή 1994, σ. 368 + 2 χάρτες.

Le "leggi degli Homeriti", l'autenticità delle quali ha ampiamente interessato e fatto discutere gli studiosi a cominciare dall'inizio del secolo fino ai nostri giorni, furono composte tra il terzo ed il settimo decennio del VI secolo. La tribù degli Himeyarites o Homeritae, ha dominato l'arabia del Sud, la cosiddetta Arabia Felix, dal 115 a.C. fino alla fine del VI secolo. Non si conosce con precisione la data d'ingresso del cristianesimo nel paese poiché le fonti sono spesso contraddittorie; è certo comunque che verso la metà del V secolo esistevano delle comunità cristiane nel territorio degli Homeriti. Nei primi anni del VI secolo, con l'ascesa al trono del primo re cristiano, ebbe

inizio *"lo stato cristiano"* degli Homeriti che durò circa mezzo secolo, fino alla occupazione persiana del 570-75. Secondo l'autore le "leggi degli Homeriti" non si devono considerare un codice di leggi ma piuttosto un codice che contiene anche delle leggi. Papathanasiou, infatti, distingue tre parti separate che compongono l'intero codice che sono: una prima parte narrativa contenente la storia dell'ascesa al trono del re cristiano Abraam, il suo editto che proclama obbligatorio il battesimo per tutti gli abitanti del paese, ed un primo tentativo di riforma amministrativa atto a preparare il paese alle nuove leggi cristiane. La seconda parte propone il gruppo delle nuove leggi che in 63 capitoli trattano vari aspetti della vita pubblica del paese, insistendo in modo particolare sul diritto di famiglia. Infine una terza ed ultima parte, di nuovo, narrativa sulla conferma miracolosa di queste leggi.

Il punto focale dell'opera si trova, secondo l'autore, in una lettura ed interpretazione particolare del documento che si può considerare una cronaca missionaria, dal momento che registra la storia di un particolare tentativo di evangelizzazione attuato nel paese degli Homeriti nel VI secolo. Nello stesso tempo è legittimo considerarlo anche un modello per missionari, poiché il suo redattore elabora e presenta una particolare metodologia missionaria. Il tipo di missione che presenta questo documento mostra una idiomorfia: non tratta dell'ingresso del cristianesimo in un paese pagano, ma delle metodiche particolari necessarie per la diffusione e la stabilizzazione della religione cristiana in un paese ove essa è già presente sotto forma di minoranza religiosa.

Opera chiara ed incisiva, con un apparato bibliografico eccellente offre un contributo nuovo allo studio delle leggi degli Homeriti, che ancora attendono una edizione critica.

K. Douramani

A. Schoors et P. van Deun (ed.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* (= Orientalia Lovaniensia Analecta 60), Leuven 1994, XV + 580.

In occasione del 70° compleanno di Carl Laga (nasce il 29 ottobre del 1924 a Rouler [Roeselare]) amici e colleghi hanno presentato questo ricco ed interessante volume ad un uomo che non ha coperto solo incarichi accademici, adempiuti in modo esemplare, ma che ha combattuto per ritenere cattedre pronte per essere soppresse o a fondare, a Lovanio, un Istituto per studi paleocristiani e bizantini. Un altro carattere della personalità di questo uomo è degno d'essere detto prima di vagliare il contenuto del volume. Come presbitero cattolico C. Laga ha avuto la missione, lasciando così la sua terra natia, di insegnare in America Latina (Brasile): lì ha svolto il suo incarico ammirevolmente dando anche energia e vari anni a lavori pastorali avendo ricevuto l'incarico parrocchiale a Marília. Ad un simile accademico non possiamo anche noi non formulare gli auguri del presente volume: "ad multos annos C. Laga".

35 sono i contributi che qui sono presentati. Molti di essi, in conformità con l'indirizzo accademico di C. Laga, si riallacciano a temi patristici e filologici (solo due a carattere artistico), e di essi vari riguardano le tematiche relative alle opere di Massimo il Confessore, autore sul quale C. L. ha versato acume ed inchiostro ("un lien particulier unit le Prof. Laga à Maxime"). Seguendo l'ordine di apparizione nel testo abbiamo: Willy Clarysse si ferma a commentare il logion 13 del Tommaso copto; Arnold Provoost anticipa la datazione di un vaso scoperto nel 1867, ritenuto del IV-V sec. e da lui pensato come appartenente alla fine del III-inizi IV; Hans Hauben ripercorre storicamente le vicissitudini nel catalogo di Melezio del vescovo Giovanni Arkhaph; note filologiche sono quelle offerte da Joseph Verheyden a proposito dell'uso del Vangelo fattone da Eusebio di Cesarea nel commento a Isaia; Sebastian Brock offre in lettura sinottica (siriaco-greco) delle procedure di tradizione testuale a proposito dell'omelia in versi di Efrem su Giona; un approccio comparativo fra la poesia di Gregorio di Nazianzio e Prudenzio è il contributo di Willy Evenepoel; Karl-Heinz Uthemann pubblica l'encomio per la festa di Paolo del 28 dic., tirata dal *Paris. gr. 1447,* f. 230-234 probabilmente della fine del X sec.; Remco F. Regtuit fa uno studio comparativo-linguistico fra Crisostomo e Severiano di Gabala (sulle 12 omelie); Mathijs Lamberigts riprende una dibattuta questione sulla conoscenza del greco e di che tipo, da parte di Agostino; Ursula Treu tratteggia la personalità di Isidoro di Pelusion di cui oltre 2000 lettere ci son pervenute; Christoph Riedweg scrive sul patriarca costantinopolitano Gennadios I e l'esegesi platonizzante sulla Genesi; Marek Starowieyski puntualizza la datazione sui dati agiografici relativi a S. Barnaba; José H. Declerck propone un'ipotetica identificazione di Panfilio (cf. CCG 19) con il diacono omonimo di Neapolis in Palestina; Pauline Allen annota delle evidenze costantinopolitane sulla liturgia pre-pasquale; Albert van Roey pubblica, con traduzione latina, i frammenti del trattato di Damiano di Alessandria contro i triteiti (una setta monofisita); un binione del *Panteleimon 548,* con degli scholia su Climaco forma il contributo di Jacques Noret; Antoon Schoors si ferma sull'interpretazione di Massimo il Confessore circa l'onomastica biblica; Raphaël Bracke † et Herman Seldeslachts offrono la descrizione del *Paris. gr. 156* del 1584 (su Massimo il Conf.); ancora su Massimo resta il contributo di Carlos Steel, a proposito dell'*Ambigua ad Iohannem LXVII*; Peter van Deun offre gli estratti di Massimo rinvenute nelle catene sul Vangelo di Matteo; la *quaestio 66* nel *Tbilissi Q-34* è il contributo di Michel van Esbroeck; un saggio a carattere artistico è quello di Edmond Voordeckers, sulla iconografia di Massimo nelle chiese di rito bizantino; ancora le *Quaestiones ad Thalassium* (XXI, XXII e XLII con traduzione) ritornano nel contributo di Claire-Agnès Zirnheld; note sulla versione siriaca della vita di Simeone il Folle è opera di Lucas van Rompay; Édouard Jeauneau edita 5 Θεοτοκία in versione latina tratti dal *Bibl. Nat. Latin 10307;* Michiel Hostens si ferma sull'autore bizantino anonimo (del IX-X sec.) della Διάλεξις e della Θεογνωσία; Thèrése Olajos

investiga su una fonte bizantina concernente la protostoria degli Ungari; Juan Nadal Cañelas arricchisce la figura del patriarca Atanasio I con l'incontro che costui fa con Akindynos; Jeffrey Featherstone edita il poema XIII del Metochite tratto dal *Paris. gr. 1776*; Basile Markesinis analizza un florilegio a proposito del sinodo del 1351; Jan L. Scharpé edita gli Acta Abrahae (Slovo Avramia) attribuiti ad Efrem dal *Bdinski Zbornik* del 1360 in serbo-bulgaro (senza traduzione); Franz Tinnefeld studia il significato dei sillogismi nella conoscenza teologica da parte di Prochoros Kydones (nel Vat. gr. 609); Jan M. F. van Reeth prende in esame il catalogo dei patriarchi gerosolimitani stabilito dal noto Dirk Frankenszoon Pauwels; sul patrologo belga G. Vossius, traduttore dal greco, si ferma Steven Gysens a proposito della Vita ed encomio di Gregorio Taumaturgo, opera di Gregorio di Nissa; la presenza e costanza dei padri greci nei florilegi latini (come quantità in numero superiore a quanto facevano i florilegi greci sui padri latini) è infine il tema del contributo offerto da dom Eligius Dekkers.

V. Ruggieri, S.J.

Peter Schreiner, *Byzanz*, 2. überarbeitete Auflage (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte 22), R. Oldenbourg Verlag, München 1994, 260 S.

Schon das Erscheinen einer zweiten Auflage einer Einführung in Byzanz und Byzantinistik innerhalb einer solchen kurzen Zeitspanne ist, wie der A. richtig hervorhebt, ein Hinweis auf das Interesse, das das Werk geweckt hat (S. XV). In der Tat ist die Bearbeitung erheblich. Manche Partien wurden gestrichen, andere wiederum umgeschrieben, und der bibliographische Teil wesentlich umgestaltet, um Neuerscheinungen bis Sommer/Herbst 1993 miteinzubeziehen. Insbesondere das 9. Kapitel läßt die inzwischen seit der vor 8 Jahren erschienenen 1. Auflage erheblichen Fortschritte gut vorstellen (S. XVI).

Nach wie vor ist die Arbeit nützlich für die Erklärung vieler Begriffe der Byzantinistik wie Charistikariat (S. 37, 80), Themenverfassung (S. 47f) und Cäsaropapismus (S. 63, 70, 158), wie auch für die Entdeckung von Namen von Gelehrten, die sich auf einem Teilgebiet dieser Wissenschaft hervorgetan haben (S. 101f). In dieser Hinsicht ist die Bibliographie, auch wenn ohne Anspruch auf Vollständigkeit, ergiebig. Ein Punkt, der sich völlig geändert hat, ist die Geschichtsinterpretation von G. Ostrogorsky, nach der der Anfang von Byzanz auf das Jahr 324 bzw. 330 n.Chr. anzusetzen ist. In der 2. Auflage nimmt Schreiner von dieser Deutung Abstand (S. 120). Andere Dinge sind durch die jüngere Forschung in Frage gestellt, so z.B., ob Herakleios wirklich eine grundlegende Reichsreform zustandegebracht hat (S. 12, 47). Darüber hinaus erfahren wir eine Unmenge interessanter Details: der venezianische Dukat wird der "Dollar des Mittelalters" genannt (S. 34). Daß Konstantinopel nie eine Universität im westlichen Sinne besaß, bräuchte wohl eine eingehendere Beschäftigung mit der Frage, was es denn für Paral-

lelstrukturen in der Byzantinischen Erziehung gab, und zwar nach Kategorien, die nicht dem Westen entlehnt sind (S. 92).

Trotz der Kritik von G. Dennis (OCP 53, 1987, 465f), bleibt m.E. 1054 noch etwas zu groß geschrieben, gegen den Trend (S. 74f.). Etwas undifferenziert schreibt Schreiner über Monophysitismus (S. 72). Das hängt wiederum damit zusammen, daß auch in der 2. Auflage Theologie nicht hoch im Kurs steht. Dennoch bietet die Arbeit gute Einblicke sowohl in die Theologie, wenn Schreiner z.B. sagt, daß der Kaiser erst 1208 gesalbt wurde (S. 154), als auch in die Hagiographie, indem er verschiedene literarische Gattungen einbezieht (S. 89-90).

Man kann alles in allem die neue Bearbeitung begrüßen. Der Druck ist sehr angenehm, aber man wird die Wiederholungen auf S. 25-26 bedauern. Obwohl das Buch sich mit technischen Fragen beschäftigt, ist es nicht langweilig geschrieben; vgl. was F. Dölger zum Konservatismus und zum Finanzwesen sagt (S. 54). Unter der Voraussetzung der ungebrochenen Kontinuität des Kaisertums von Augustus bis Konstantin XI. bedeutete die Übernahme des Christentums keinen staatsrechtlichen Einschnitt, sondern nur einen ideologischen (S. 57). In Kirche und Mönchtum, so Schreiner, dauert die byzantinische Kultur geistlicher Prägung bis heute fort (S. 68). Die Orthodoxie ist ein Begriff, der erst seit dem 12. Jahrhundert die Trennung der beiden Kirchen verdeutlicht (S. 71). Treue zur Tradition bedeutete zugleich Treue zur Sprache (S. 82). Hervorzuheben ist in dieser Hinsicht der stetige Bezug auf die Quellen (vgl. S. 131).

E. G. Farrugia, S.J.

Canonica

Jobe Abbass, *Apostolic See in the New Eastern Code of Canon Law*, Lewiston, New York: Mellen University Press, 1994, pp. xv + 190.

The title of the book announces that the work belongs in the field of canon law, but owing to its interdisciplinary approach its horizon and interests are wider. Though its focus is terminological, it is not simply logomachy or hair-splitting. The term Apostolic See is found in the *Code of Canons of the Eastern Churches* 149 times, but what does it exactly mean? And how apt is it in an Eastern Code of canon law? The enquiry is not about the powers attributed to the Apostolic See of Rome in the Code nor of its origin, evolution and present structure but about its designation as "Sedes Apostolica." Can this not create the impression that Rome claims to be the only apostolic see? With the use of "sedes apostolica" in the singular the Code does not implicitly deny the historical existence of other apostolic sees. This becomes clear, if not in the Code itself, at least with reference to the Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council, which always used the term "Sedes Apostolica Romana," and never employed "Sedes Apostolica" without quali-

fication. This ecumenical finesse was not carried over by the Council into its other documents, which adopted the current usage, so that it was easily lost on the *Code of Canon Law* (1983) of the Latin Church, which in its turn set the model for the *Code of Canons of the Eastern Churches* (1990). However, in one single instance, in Title XVIII on Ecumenism, the Eastern Code uses "Sedes Apostolica Romana" (c. 904 § 1), thus suggesting finely the proper ecumenical language. But this *hapax* does not constitute the ecumenical perspective or thrust of the Eastern Code. It is, however, only fair to add that in the circumstances it would have been practically impossible for the Eastern Code to differ from the Latin Code in the matter of terminology in this case since some of the canons in question reproduced the text of the Council and had to be identical with the Latin Code.

Abbass unfolds the issue in seven chapters. Starting with the terminology in the documents of the Second Vatican Council ("Sedes Apostolica", "Sancta Sedes", "Sedes Apostolica Romana", "Sedes Romana"), he goes on to investigate the usage in the post-conciliar documents including the two codes (chapter 2). Then comes a rapid historical overview (3), which is followed by discussions from various perspectives — ecclesiological (4), linguistic (5), and sociological (6). The last chapter is a summary and synthesis from an overall perspective.

The author has painstakingly investigated and accurately analysed an abundance of material. He has traced the semantic evolution of "Apostolic See" from its originally non-restrictive or inclusive usage to an implicitly restrictive or exclusive term. Rome has long since come to be designated in Catholic writings generally as *the* apostolic see by antonomasia. Linguistically, words have their meaning within a certain frame of reference or horizon, outside of which they can suggest or convey a different meaning. The fact that Latin has no definite or indefinite article to render *the* and *a* has favoured an imperceptible transition from Rome's being one of the apostolic sees to its claim to be *the* apostolic see in the West; and from there it was but one step, favoured by the East West schism, to the current usage of "Apostolic See" without qualification or restriction of horizon. The interdisciplinary approach adopted by the author helps the reader to appreciate that the mere fact that authority's exclusive or excessive claims are subscribed to by others does not constitute tradition in the Church. With the help of the sociological concept of reference groups he explains the overall terminological conformity in this matter by the so-called uniate Churches. His conclusion points to the future of ecumenism and substantiates a sentence Yves Congar wrote in 1950, "Questions of terminology are always important," a citation with which the Foreword to the book (by the present reviewer) began. Abbass concludes as follows.

"The new Eastern Code by and large has not followed the lead of Maximos IV and many other Conciliar Fathers who urged that the exclusive formula *Apostolic See* be qualified as *Roman* since there are other Apostolic

Sees besides Rome. Moreover, as we have seen, there is historical papal authority and more recent Vatican documents to support such a qualification.... It avoids ambiguity and registers awareness of the existence of other Apostolic Sees in the East. Finally, such an approach, if pursued in the future, may shorten the one-hundred-year-wait, needed according to Maximos IV, for Catholicism to understand 'the apostolic institution of the patriarch'" (pp. 189-190).

G. Nedungatt, S.J.

Kuriakose Bharanikulangara (ed.), *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1995, pp. 275.

Twelve studies by as many writers have been gathered into one volume by the editor, who has also written an introduction showing the equal status of the Eastern Code with the Latin Code. We mention below the authors and their studies, which follow one another in the book without any chapter numbering.

1) Carl Gerold Fürst, "Interdipendenza del diritto canonico latino ed orientale. Alcune osservazioni circa il diritto canonico della Chiesa cattolica" (pp. 13-33). 2) Ivan Žužek, "Qualche nota circa lo 'ius particulare' nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*" (34-48). 3) Marco Brogi, "Le chiese sui iuris nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*" (49-75). 4) Dimitri Salachas, "Implicanze ecumeniche del *Codice dei canoni delle Chiese orientali* alla luce del nuovo Direttorio Ecumenico" (76-105). 5) Andrés Gutiérez, "I chierici nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* e nel *Codex Iuris Canonici*" (106-134). 6) Jose Chiramel, "La struttura gerarchica delle Chiese orientali" (134-141). 7) Joseph Vadakumcherry, "Il diritto matrimoniale nei codici orientale e latino" (142-163). 8) David-Maria A. Jaeger, "Alcuni appunti sui religiosi nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*" (164-190). 9) Giuseppe Di Mattia, "La normativa di diritto penale nel *Codex Iuris Canonici* e nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*" (191-210). 10) George Nedungatt, "Magistero ecclesiastico nei due codici" (211-224). 11) Jobe Abbass, "Le 'ultime modifiche' al codice di diritto canonico orientale" (225-254). 12) John Faris, "La storia della codificazione orientale" (255-268).

Five of the authors (1, 2, 3, 7, and 10) were consultors of the Eastern Code Commission, including its Secretary Ivan Žužek. Six studies (1, 3, 5, 7, 9, and 10) expressly apply the new method of studying canon law comparing the two codes; five (2, 3, 8, 9, and 10) were published elsewhere previously; one (8) has been somewhat expanded and updated. Though the book does not pretend to be comprehensive and is a collective work of unequal parts, as a whole it is a fine attempt to present and interpret the Eastern Code and compare it with its Western counterpart.

G. Nedungatt, S.J.

National Conference of Catholic Bishops. Standing Conference of Oriental Orthodox Churches, *Oriental Orthodox – Roman Catholic Interchurch Marriages and Other Pastoral Relationships*, United States Catholic Conference, Washington 1995, pp. vii + 164.

This useful compendium was commissioned by the Oriental Orthodox-Roman Catholic Consultation in the United States, which functions under the auspices of the Standing Conference of Oriental (Armenian, Coptic, Ethiopian and Syrian) Orthodox Churches and the National Conference of Catholic Bishops. Besides the already laudable purpose of the volume to make more widely known the pastoral implications (especially regarding mixed marriages) of the relationship that now exists between the two communions, one-third of the book is made up of six appendices that provide further information regarding these relations. Regarding Appendix C, since the brief descriptions of the Oriental Orthodox Churches given there are basically taken from a 1986 work, one may want to read the description of the teaching of the Syrian Orthodox Church (pp. 146-147) together with the common declaration of Pope John Paul II and Patriarch Ignatius Zakka I Iwas (Appendix A, pp. 108-111). It may also be worthwhile to read all the appendices at first instead of at the end of the book.

As a first document, the work reproduces the Consultation's 1980 statement regarding the intended purpose and scope of its dialogue. Based on love and openness to the other's views in articulating a hierarchy of truths, this dialogue was to be approached by a specified method (p. 5). Beginning with the sacraments, such dialogue already produced a positive result in the Consultation's 1983 Agreed Statement on the Eucharist (pp. 8-9).

With respect to the question of mixed marriages, two articles follow, one written by Garabed Kochakian and John Meno from an Oriental Orthodox point of view and the other by Clarence Gallagher from a Catholic perspective. While noting that the Coptic and Ethiopian Churches do not recognize mixed marriages, Kochakian and Meno outline guidelines to be followed in the Armenian and Syrian Oriental Orthodox Churches. Regarding a mixed marriage celebrated in a Catholic ceremony, the problem raised as to its sacramentality if an Oriental Orthodox priest is not present (p. 17) has been overcome at least with respect to mixed marriages between members of the Catholic Church and the Malankara Syrian Orthodox Church (Appendix B, pp. 127-131). Indeed, in his article, Gallagher hails this 1994 Kerala Agreement as a model for future legislation (p. 32).

In the subsequent article on marriage in CCEO, Frederick McManus rightly indicates that "mixed religion" is no longer a matrimonial impediment requiring dispensation (p. 47). For mixed marriages to be celebrated in the Catholic Church, the permission (*licentia*) of the competent authority is required (CIC 1124/CCEO 813). Interpreting n. 150 of the 1993 *Ecumenical Directory*, both McManus and Gallagher (pp. 53, 36) agree that the local ordinary (hierarch) could grant this permission even when the non-Catholic

party explicitly refuses to allow the children to be baptized and educated in the Catholic Church.

In the first of two final essays, Aelred Cody traces the history of the Consultation's work in the United States. Though it languished for a time, Cody notes that the Consultation's dialogue and contacts have been resumed with fresh vitality. At the level of the Church universal, Ronald Roberson's final article provides a chronological outline of the rapprochement achieved between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches on christological and ecclesiological questions. As Cody states (p. 75), these issues have not yet been taken up by the Consultation in the United States. In the meantime, however, the already positive results of the Consultation's work can only be strengthened by the publication of the present volume, one more concrete expression of the unity already celebrated between the Catholic and Oriental Orthodox Churches.

J. Abbass, O.F.M. Conv.

George Nedungatt and Michael Featherstone (eds.), *The Council in Trullo Revisited* (= Kanonika 6), P.I.O., Roma 1995, pp. 466.

Between December 3-6, 1992 the Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute, Rome, organised, in collaboration with Centro Aletti, an international symposium, to commemorate 1300 years of the Council in Trullo. Its purpose was to re-examine the significance and canonical status of the Council held in 692 "in Trullo," or the domed palace. But the council of 692 is also known as Quinisext, a twelfth-century neologism which designates it at once as a complement to the fifth and sixth ecumenical councils, neither of which had published disciplinary canons (p. 8).

The book consists of a Presentation (pp. 7-14) by the editors, an Introduction by V. Peri (pp. 15-39), the text in Greek, Latin and English of the canons of the Council (pp. 41-186), plus an unnumbered two-page insert with a list of "Errata Corrige." The fact that an edition of the text and its Latin and English versions are being offered in the book should somehow have been indicated in the title or sub-title. There are besides seven Symposium papers. These are: S. N. Troianos, "The Canons of the Trullan Council in the Novels of Emperor Leo VI" (pp. 189-198), V. Peri, "Le Chiese nell'Impero e le Chiese «tra i Barbari» — La territorialità ecclesiale nella riforma canonica trullana" (pp. 199-213), P. Landau, "Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht" (pp. 215-227), N. Dură, "The Ecumenicity of the Council in Trullo: Witnesses of the Canonical Tradition in the East and in the West" (pp. 229-262), C. G. Pitsakis, "Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental" (pp. 263-306), H. Ohme, "Die sogenannten «antirömischen» Kanones des Concilium Quinisextum (692) — Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche" (pp. 307-321), and M. van

Esbroeck, "Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte" (pp. 323-454), of which the table of contents on p. 323, and the two indexes on pp. 452-454, give us some idea of what went into the study and the version of this text in French, even if the conclusions have been controverted. A synoptic "The Authors and Summaries of Studies" (pp. 455-462) and an "Index of Historical Personal Names" (pp. 463-466) enhance the ease in consulting this volume.

The Presentation already contains a useful overview. In spite of various editions of the texts of ecumenical council texts the canons of the council in Trullo were not included, except in P.-P. Joannou's edition (1962). The reason for this omission was the fact that its ecumenicity was put in question. V. Peri, however, shows papal approval from Pope Constantine I onwards was not lacking, so that Gratian considered it the second part of Constantinople III. The Greek text is not a new critical edition, but a few emendations have been added to Joannou's text (pp. 10, 186), whereas the Latin text used and retouched by Joannou has been extensively revised. The new English edition is excellent, and it renders the two previously existing translations, H. R. Percival's and D. Cummings', obsolete. If the Council in Trullo had difficulty in being accepted, this is due to Justinian II's attempt to impose uniformity of discipline in East and West, a mistake reversed at the council held at Constantinople in 880 (p. 13).

V. Peri's Introduction adds important details to the proceedings as a whole. The problem as to whether the council was held in 691 or 692 may be considered settled, as it is due to the fact that the Byzantine year started on September 1, but in proto-Byzantine times apparently on March 21 (pp. 18f). The more fundamental issue whether to consider the decrees of the council of 692 as ecumenical — an issue addressed superbly by V. Laurent in 1965, and now taken up again by N. Dură — has to come to terms with criteria to consider a council ecumenical. Traditionally they were always considered an organic completion of the fifth and the sixth ecumenical councils (pp. 21). Nicaea II's criteria for an ecumenical council; F. Dvornik's conclusions on the council of 869/870; Photius' calling the the council of 692 "brother to the ecumenical councils," and R. Bellarmine's list of the councils throw light on what is at stake (pp. 20-30).

The vast majority of the canons offer no difficulty, reflecting as they do previous Greco-Roman legislation, but six of them, dubbed "anti-Roman," aimed at stemming Latin disciplinary "deviations" (for their contents, see especially the study of H. Ohme). Emperor Justinian II tried to enforce uniformity of canonical practice in order to ensure the unity of the empire. Still, a compromise formula was reached in Nicomedia in 711. Only when Patriarch Tarasius appealed to canon 82 of the council in Trullo as of an ecumenical council did he help catalyse Pope Hadrian I's recognition of them in a more explicit way (p. 32). Naturally, this approval was not extended to the anti-Roman canons (p. 33), just as the eventual approval of Chalcedon was

accompanied with reservations because of its canon 28, recognizing Constantinople's second place, but not the political motivation advanced (p. 35). In 867 Photius did try to revamp the issue of the anti-Roman canons, but the matter was soon laid to rest (p. 37).

We have here a rewarding collection of studies of an important council which does not shy off from moot-issues. In view of recent efforts in both East and West to set in order the canonical legislation the ecumenical significance of the council in Trullo becomes manifest.

E. G. Farrugia, S.J.

N. van der Wal, B. H. Stolte & E. Forsten (eds.), *Collectio Tripartita. Justinian on Religious and Ecclesiastical Affairs*, Groningen 1994, pp. lix + 176.

Era attesa questa pubblicazione che finalmente vede la luce grazie a van der Wal e Stolte. La cosiddetta *Collectio Tr.* è un distillato della legislazione civile di Giustiniano costituita dai riferimenti, in essa rinvenibili, a soggetti ed affari ecclesiastici (Συναγωγὴ τῶν εἰρημένων ἐν τῷ Κώδικι καὶ τοῖς Διγέστοις καὶ ταῖς νεαραῖς διατάξει περὶ ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν καὶ μοναχῶν καὶ πραγμάτων εὐαγῶν ἔτι δὲ καὶ Ἰουδαίων καὶ αἱρετικῶν). Essa, ben si sa, non è la sola collazione di questo tipo: i bizantini ne avevano altre due (*Coll. LXXXVII capitulorum* e la *Coll. XXV cap.*), spesso trádite nei Mss dopo i *Syntagma canonum*. La lunga sezione introduttiva (pp. XIII-LIX) affronta i temi relativi al contenuto, alla composizione, all'autore (ipotesi passate, e non liquet presente), data (fra il 577 e il 619 con analisi sulla possibile relazione della *Coll.Tr.* con le *Novelle* di Eraclio): l'analisi qui espletata è serrata, lucida e, per quanto è stato possibile ai Curatori, scorrevole nella logica degli argomenti relativi a questa composizione letteraria e giuridica, obbiettivamente ardua e intricata. La stesura del testo critico si basa essenzialmente su 5 buoni Mss, la cui descrizione rivede non solo i loro contenuti, ma corregge, sia pure di poco, qualche datazione attribuita in passato. Pur se è vero che ben 55 (in effetti poi 52) sono i Mss che contengono la *Collectio Trip.* o parte d'essa, crediamo giusta la scelta metodologica attuata dai Curatori (pur se qualcuno forse additerà questa scelta come arbitraria). L'apparato critico si serve anche del *Coislin gr. 151* e del *Paris. gr. 1352* (per la versione differenziata del 1° libro delle Basiliche), e delle varie versioni offerte dalle *Athanasii Synt. Novellarum*. Per le prime due parti (escluse dunque le Novelle) v'è un ulteriore apparatus di *testimonia*. Di indubbia utilità sono i cinque indici allegati alla fine (1 - passaggi del *Codex* e dalle *Novellae* citati nei *paratitla* della 1a parte; 2 - concordanze del *Digesto* e degli *Instituta* con la 2a parte della *Coll. Trip.*; 3 - concordanza della collezione delle 168 *Novellae* con la 3a parte della *Coll. Trip.*; 4 - termini tecnici in latino; 5 - traduzione greca degli *incipit* delle costituzioni latine citate nei *paratitla* della sezione del *Codex*).

V. Ruggieri, S.J.

Codicologica

A. Džurova, K. Stančev, V. Atsalos, V. Katsaros, *"Checklist" de la collection de manuscrits grecs conservée au centre de Recherches slavo-byzantines «Ivan Dujčev» auprès de l'Université «St. Clement d'Ohrid» de Sofia*, Thessalonique 1994, pp. 121.

Questo lavoro nasce dalla collaborazione tra l'università Aristotele di Tessalonica e l'università S. Clemente di Ocrida di Sofia a cui appartiene lo stesso centro di Studi Slavobizantini "Ivan Dujčev". Vengono così sottoposti all'attenzione degli studiosi i risultati sommari finora raggiunti sui manoscritti greci che provengono, quasi tutti, da due celebri monasteri bizantini della Macedonia: il monastero della Theotokos Acheiropoietos detto anche Cosinitza (e più recentemente Eikossiphoinissa) ed il monastero di San Giovanni Prodromo presso Serre. Questi manoscritti, come è noto, a causa delle condizioni sfavorevoli ed alla situazione storica determinata dalla prima guerra mondiale e dalle guerre nei Balcani furono trasportati a Sofia dove sono rimasti per alcuni decenni del tutto inaccessibili alla ricerca scientifica. Oltre a questi appartengono oggi allo stesso fondo il lascito personale di Ivan Dujčev ed altri manoscritti acquistati da Assen Vasiliev e quelli precedentemente non inventariati della biblioteca centrale dell'università.

Nell'agosto 1990 fu organizzata a Sofia una Tavola rotonda dedicata ai principi e metodi di catalogazione dei manoscritti greci del centro Dujčev i cui atti sono stati pubblicati nel 1992, sempre grazie alla collaborazione delle due citate università. La Tavola rotonda ha definito le differenti fasi secondo le quali doveva articolarsi il progetto: descrizione della collezione in collaborazione con colleghi di tutto il mondo, esecuzione di microfilms di tutti i manoscritti, processi di conservazione ecc.

I microfilms sono stati ormai quasi tutti eseguiti ad opera della fondazione Thyssen di Colonia mentre per la conservazione è intervenuta la Fondazione nazionale giapponese.

La preparazione dei cataloghi si è invece rivelata, com'è ovvio, un procedimento difficile e lungo anche perché molti dei collaboratori del centro Dujčev ultimamente hanno dovuto dedicare buona parte del loro tempo a difendere l'esistenza stessa del loro centro.

Di comune accordo i collaboratori greci ed i ricercatori bulgari hanno pertanto deciso di pubblicare la presente *Checklist* con un'Appendice contenente diverse tabelle nelle quali il lettore può incontrare le informazioni utili sul contenuto dei manoscritti, la loro datazione, sui manoscritti datati e sull'identificazione della loro origine. Si tratta di risultati provvisori e non definitivi (come dicono gli stessi autori nell'*Avant-propos* a p. 13) destinato ad abbreviare, almeno in parte, l'attesa richiesta dalla preparazione dell'Inventario sommario e del Catalogo scientifico che sarà realizzato per tappe. Nello stesso luogo gli autori avvertivano infatti che il catalogo dei manoscritti giuridici era quasi terminato (poi uscito sempre nel 1994 a Tessalonica).

I manoscritti greci del Centro Dujčev sono 451 (compresi i frammenti) e rappresentano la parte più importante della collezione che comprende in totale 520 unità compresi i manoscritti slavi, orientali e bilingui. Sono testimoni che vanno dal IX al XIX secolo di cui ottanta sono datati esplicitamente. Il più antico dei datati risale al 1125; 132 sono i manoscritti di pergamena, mentre i cartacei sono 274. I testi sono altrettanto vari e comprendono sia testi agiografici e liturgici che trattati di astrologia e di medicina oltre a schedografia e lessici.

L. Pieralli, O.C.D.

H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. 4. Supplementum Graecum* von Herbert Hunger unter Mitarbeit von Christian Hannick, (= Museion. N. F. 4. 1. 4), B. Hollinek, Wien 1995, pp. xviii + 422.

Con la pubblicazione di quest'ultimo volume del Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca Nazionale di Vienna vede il coronamento un'impresa quarantennale poco comune e di notevole valore. Tutti i manoscritti greci del fondo viennese vengono resi accessibili al ricercatore con una catalogazione moderna. L'opera fu iniziata infatti nel 1957 da H. Hunger con la pubblicazione di un catalogo provvisorio dei manoscritti del *Supplementum Graecum* ed è proseguita ad opera del grande bizantinista austriaco e di altri studiosi come Otto Kresten, Christian Hannick (collaboratore nella preparazione del presente volume) e Wolfang Lackner. In tutto disponiamo oggi di sei volumi, senza contare la prima redazione del volume dedicato al *Supplementum Graecum*. Il primo volume è stato quello dedicato ai codici d'argomento filosofico, filologico e storico mentre il secondo volume comprendeva i manoscritti giuridici e di medicina. Sono poi comparsi altri tre volumi dedicati invece ai numerosi manoscritti d'argomento teologico. Il volume qui recensito chiude infine la serie con una nuova descrizione del *Supplementum Graecum*. Rispetto al catalogo uscito nel 1957 vengono qui prima di tutto aggiunti dei nuovi manoscritti (NN. 188-201) non compresi nella lista precedente ed inoltre viene fornita una descrizione molto più completa ed accurata secondo lo schema già adottato per il precedente volume. Per ciascun codice si dà prima la datazione, il materiale, le dimensioni, il numero dei fogli e poi si descrive il contenuto, la composizione dei fascicoli, la rigatura e la filigrana se si tratta di manoscritti cartacei. Viene inoltre segnalato, quando è possibile, il copista e talora anche i possessori dei manoscritti. Si prendono inoltre in considerazione l'eventuale ornamentazione e le caratteristiche della legatura.

Vengono forniti anche dei ragguagli sulla letteratura moderna esistente su ciascun manoscritto. Tali riferimenti bibliografici, non esaustivi e destinati ovviamente ad essere superati col tempo, mantengono tuttavia l'importante funzione di permettere al ricercatore un primo orientamento.

Vengono con tale metodo esaminati i circa 200 manoscritti del gruppo, tra i quali la maggior parte sono del XV e del XVI secolo, ma non mancano tuttavia testimonianze dei secoli precedenti. Il più antico testimone del gruppo è il numero 187, contenente un frammento del primo libro dei Re databile al IV secolo, fino a giungere a testimonianze del XIX secolo che incontriamo ad esempio nei manoscritti liturgici NN. 190 oppure 156 e 157. Ugualmente vari sono i testi ivi rappresentati e vanno dal Meneo di ottobre, che troviamo nel n°. 154, risalente al secolo XI, al glossario del secolo XIV corrispondente al n°. 147 oppure al frammento coevo di un epidosis patriarcale del 1354 emesso da Filoteo Cocchino al n°. 193. Sono rappresentati anche i documenti privati come ci testimoniano le copie del sec. XIV catalogate ai numeri 143 e 144. Copie di classici del XV secolo (ex. NN. 35, 55 e 18) affiancano inoltre raccolte giuridiche e di medicina.

Due importanti indici completano il lavoro: un indice degli incipit delle opere inedite o poco note ed uno delle materie, dei nomi propri e degli autori.

Il completamento di quest'opera non può che essere salutato con grande riconoscenza ed ammirazione da tutti gli ellenisti!

L. Pieralli, O.C.D.

I. Mossay, *Repertorium Nazianzenum. Orationes*. Textus Graecus. 4. Codices Cypri, Graeciae (pars altera), Hierosolymorum. Recensuit Iustinus Mossay, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1995, pp. 246. *Index* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N. F. 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz. In Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Justin Mossay und Martin Sicherl. 11).

Con questo quarto volume il professor Mossay porta a termine il suo inventario dei manoscritti che trasmettono il testo delle omelie di Gregorio di Nazianzo. Oltre all'ammirazione che giustamente si deve provare di fronte ad un simile lavoro, dato il numero elevato dei testimoni, un doppio motivo di stima nei confronti del prof. Mossay è dato dal fatto che tale lavoro è basato su di un controllo autoptico e che offre dei dati codicologici rilevati direttamente sugli originali fornendo così agli studiosi una serie di dettagli non ricavabili da un microfilm.

Le descrizioni dedicate a ciascun esemplare sono generalmente costituite di tre parti. Nella prima parte viene proposta la datazione del codice e si offrono notizie di carattere codicologico (dimensioni, giustificazione, colonne), paleografico (tipo di scrittura, differenziazione di mani) ed artistico (presenza d'ornamentazione e di *lettrines*). La seconda parte contiene l'indicazione dei fogli del manoscritto in cui si trovano i discorsi del Nazianzeno, indicati secondo la loro successione. La terza parte offre la bibliografia relativa al manoscritto in questione.

In questo volume troviamo una descrizione dettagliata di 295 volumi conservati oggi a Cipro (Nicosia), in Grecia (Dimitsana, Grébéna, Zaborda, Halmyros, Naoussa, Patras, Tessalonica, Zagora ecc.), nei monasteri del Monte Athos, nelle isole di Amorgos, Andros, Cefalonia, Cos e Lesbo e presso la Biblioteca del Patriarcato di Gerusalemme.

Il fine del lavoro dell'equipe dell'università cattolica di Lovanio (Louvain-la-Neuve) guidata dal prof. Mossay è quello di fornire un'*editio maior* critica delle opere del Nazianzeno.

Non resta che augurarci che altri dei numerosi testi patristici con una tradizione manoscritta altrettanto complessa suscitino inprese di tal genere!

L. Pieralli, O.C.D.

L. Störk, *Koptische Handschriften 2. Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Teil 2: Die Handschriften aus Dair Anbā Maqār* (VOHD XXI, 2), beschrieben von Lothar Störk unter Verwendung der Aufzeichnungen von Oswald Hugh Ewart Khs-Burmester †, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1995, pp. 696.

Tous ceux qui ont eu un jour affaire, de près ou de loin, à la liturgie des Coptes connaissent bien le nom de O.H.E Burmester. Dans la série du *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, il avait publié en 1975 un catalogue des mss de Hambourg provenant des monastères du Wadi Natrûn. Il est revenu à Lothar Störk de poursuivre, avec ce catalogue consacré à Saint-Macaire, l'oeuvre de Burmester dont il explique dans le *Vorwort* les mérites, mais aussi les sérieuses limites quant aux méthodes de travail.

Dans ce nouveau volume, pratiquement tous les mss sont de nature liturgique, en bohaïrique pour la plupart. Les pièces sont bien décrites, avec *incipit* et *desinit* et indication des correspondances avec les éditions disponibles. Des index bibliques et des noms propres facilitent la consultation du beau volume; un répertoire des variantes principales et des inédits aurait rendu service. De la description des mss, on relèvera que l'emploi classique du djinkim est parfois observé jusqu'aux XVIIIème-XIXème siècles (e.g. n° 101,103).

Une généreuse introduction présente à grands traits l'histoire du monastère de Saint-Macaire et de sa bibliothèque, faisant la part large aux récits de voyageurs. Sur les mss qui auraient pu parvenir en Europe lors du Concile de Florence (p. 60), cf. les renvois à G. Levi della Vida dans *OCP* 60 (1994) 554, n. 151. La *Coptic Encyclopedia* ne semble pas utilisée, alors qu'elle peut être une référence facile pour identifier des monastères (p. 312, n. 1) ou atténuer telle affirmation (p. 46 sur le siège patriarcal déplacé à Saint-Macaire au VIème siècle, à comparer avec *CoptE* vol. 6, p. 1912). Les passages en arabe sont reproduits, mais pas toujours traduits (cf. le *waqf* p. 537), avec une coquille qui a fait passer tous les لا en أ.

Bien qu'il s'agisse avant tout de morceaux liturgiques et d'hymnes dont l'âge est encore mal connu, le nouveau catalogue retiendra l'intérêt d'un grand nombre de chercheurs. Il se divise en neuf sections d'ampleur inégale, la septième couvrant presque la moitié de l'ouvrage: I Biblica, II Lektionare, III Euchologia, IV Horologia, V Pontificale, VI Rituale, VII Hymnologie, VIII Scalae, IX Varia. Les liturgistes auront un matériel abondant à leur disposition, avec des types qui, selon l'auteur, ne sont pas encore attestés jusqu'ici, comme le n° 12, Bibl. 12, un "Psalter-Horologion" et le n° 31, Lekt. 12, un lectionnaire "nur aus katholischen Briefen und Apg bestehendes"; quant au n° 165, Hymn. 2, il représente "einen frühen Typ des Difnars". Pour l'histoire de la spiritualité, on peut relever un "Paralex" sur le sang versé sept fois: par Abel, la fille de Jephté, Isaïe, les Saints Innocents, Zacharie, son fils Jean-Baptiste, par le Sauveur enfin (p. 469). Le ms. n° 195, Hymn. 32, mériterait une étude particulière. C'est un "Difnar-Typikon" du XIIIème-XIVème siècle, avec des pièces consacrées à la Vierge, à Jean Kolobos, Dioscore, l'archange Gabriel, Jean-Baptiste, Élie, la consécration du sanctuaire de Saint-Macaire par le patriarche Benjamin, les Quarante-neuf martyrs de Scété, Sévère d'Antioche, Macaire le Prêtre, les Patriarches alexandrins, l'archange Michel et la Naissance du Seigneur. Il n'est pas nécessaire de souligner l'empreinte copto-monophysite de ce ms. et le sujet de certains hymnes est bien scétiote; on relèvera en outre au f. 2^r^ le vocabulaire christologique précis qui apparaît dans la ligne retranscrite, invitation à en savoir davantage; la rubrique à la fin du ms. était déjà en partie connue, avec les deux choeurs des "fils d'Abba Jean" et ceux d'Abba Macaire (p. 411). Les rubriques en arabe sont du reste intéressantes, comme cette remarque sur la traduction de la prière de la fraction syrienne faite directement du syriaque en copte (p. 249).

Avec ce volume, qui représente aussi une somme de travail bibliographique considérable, c'est un instrument de grande valeur qui est mis à la disposition de qui voudrait étudier en diachronie la vie liturgique et spirituelle au monastère de Saint-Macaire. Ajoutons que Lothar Störk vient de publier un autre ouvrage indispensable, les *Addenda und Corrigenda* au volume de 1975 par Burmester: *Koptische Handschriften* 3 (VHOD XXI,3), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1996, pp. 127, enrichi comme le volume recensé par une abondante illustration.

Ph. Luisier, S.J.

Historia Religionum

Jon C. Jenkins & Cécile Vanden Bloock (Ed.s), *International Biographical Dictionary of Religion*. An Encyclopedia of more than 4,000 leading personalites. Union of International Associations, Brussels, K.g. Saur, München – New Providence – London – Paris 1994, pp. xviii + 385.

There is almost no way in which a work of this sort can be satisfactory, but that does not mean it is useless. It is useful for what it does contain, and

the reader will find here in convenient and easily accessible form much valuable information not readily or conveniently available elsewhere. It is unsatisfactory because any such work is of necessity selective, and no selective work can be satisfactory if the selection depends, in part, on who fills out the forms the editors send around.

So we find listed, as should be, Rev. Richard P. McBrien, noted Catholic theologian and professor at the University of Notre Dame — but not Rev. Richard A. McCormick, S.J., no less noted professor at the same university and one of the greatest Catholic moral theologians alive today. Rev. John Navone, S.J., of the Gregorian University, Rome, is listed; no less noted colleagues of his are not. For the Russian Orthodox Church, Patriarch Pimen and his successor Patriarch Alexy are listed as if both were alive; R. C. religious sisters are listed as "ordained" (see under Sr. Marie de Montfort, Sr. Marion Steffans), which will certainly come as unwelcome news to the present pope. Some Orthodox hierarchs are listed alphabetically under their family name (Gundiaev, Kirill), some under their religious name (Pimen). We find the Armenian archbishop of Teheran — but not of New York. In the index (p. 339), the Armenian Orthodox are listed under three separate headings. Non-entities are included, important people not — e.g., major liturgical scholars like Prof. Dr. Georg Kretschmar formerly of the University of Munich and now Lutheran bishop in Russia; Prof. Dr. Gabriele Winkler of the University of Tübingen, first woman to hold a full chair (C4 Professur) on a Catholic Theology Faculty in Germany. Eastern Christian bodies are especially poorly represented, and erratically indexed.

In sum, a book that is not unuseful — but still very unsatisfactory.

R. F. Taft, S.J.

Karl-Josef Kuschel, *Abraham: A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims*, SCM Press, London 1995, pp. xxix + 286. Trans. from the German *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt — und was sie eint*, Piper, München 1994, pp. xxix + 286.

This passiontately written book by Hans Küng's younger colleague at Tübingen University, the ecumenical theologian Karl-Josef Kuschel, starts from the sad recognition of the fact that "there is 'a fraternal feud in the house of Abraham' instead of ecumenical brotherhood and sisterhood" (p. xiii). Jews, Christians and Muslims who refer to Abraham as their father "all are entangled in murderous conflicts not merely as nations but also as Jews, Christians and Muslims" (p. xiv). This state of affairs can only be ended by reflection on common origins. Hence Kuschel sets out to present "a real vision, not a fantasy," "of an Abrahamic ecumene of Jews, Christians and Muslims." In other words, he seeks "to take seriously the differences between these three great monotheistic religions and yet canvass for a process

of peace and understanding out of theological and religious conviction" (p. xv).

Right at the outset the author qualifies his work as "applied research into foundations" (p. xv). Already in earlier publications he had stated his conviction that there can be no interreligious ecumenical theology in any of the monotheistic traditions without biblical or Qur'anic foundations and criteria. By basing such a theology, more clearly and consistently as has been done hitherto, on a biblical and Qur'anic basis, Kuschel hopes to counter not only "fundamentalistic" censure of interreligious ecumenical theology "as an encouragement to syncretism" but also, by being faithful to the biblical framework, to avoid a pluralistic approach to such a theology (ibid.).

The author shows himself convinced of the possibility of reaching among the three religious traditions a consensus in Scriptural interpretation concerning Abraham, by way of a theology where "the Bible plays a key role, since it is Holy Scripture for both Jews and Christians and is also highly respected by Muslims as 'revelation'." (p. ibid.)

The first part of the study presents the Scriptural evidence for Abraham in the First and the Second Testament and in the Qur'an and shows in each of the three religions an analogical process of Abraham having been appropriated and taken into exclusive possession. The second part indicates in more detail the author's idea of the nature, need and limits of "an ecumenical awareness" and, more specifically, of a contemporary Abrahamic ecumene.

Theology in the spirit of Abrahamic ecumene for Kuschel in no way implies advocating an enthusiastic "back to Abraham" approach. Abraham is not meant to replace Moses, whom Jewish faith qualifies as "our master", nor is he meant to replace Jesus, "the Christ" of the Christian faith, nor to substitute "the prophet" of the Muslim faith, Muhammad. (p. 201)

What then can and should, in the author's view, Abrahamic ecumene mean positively? Abraham must become again effectively "a point of reference by which the later traditions of synagogue, church and Umma can and must be measured critically..., under the conditions of new times..." (p. 204) Theologically this presupposes that the three traditions "are prepared to adopt a critical standard from the original texts." The author states unambiguously that "without recognizing the normativity of the original Abraham traditions in the book of Genesis ... there can be no critical re-reading of the Abraham traditions that have grown up" (pp. 204f.). This approach, he thinks, will of necessity lead to "a radical, healthy critique of all exploitations and narrow-minded applications of Abraham by synagogue, church and Umma, and above all to a radical critique of all idolatry of Abraham" [sic!] (p. 205).

In this context Kuschel more specifically claims: "For both Jews and Christians the Ishmael texts of Genesis are the key to a theological understanding of Islam ... It is now time to interpret the Ishmael texts construc-

tively in the interest of an Abrahamic ecumene, since Jews and Christians simply cannot go on failing to note that Islam has existed for almost 1400 years. This fact can no longer be said to be theologically irrelevant" (p. 208).

Such a "constructive" interpretation of the Ishmael texts for Kuschel implies especially that "through the line Abraham-Ishmael, the people of the faith mediated by Abraham's son Muhammad stand under God's special protection" (p. 209). "The tribal ancestor of Islam, Ishmael, bears the sign of God's covenant that Jews also bear." Hence Ishmael's descendants, too, stand under God's special blessing. Thus any exclusivism of blessing of Israel is done away with — not only through the existence of the children of Abraham among the disciples of Jesus Christ but also through that of children of Abraham among the disciples of the Prophet" [i.e. Muhammad] (ibid.). The author is even convinced — "from a present-day perspective" — that "Ishmael's fate enigmatically anticipates the ambiguous relationship of Jews and Christians to their brother religion, Islam. In despising and rejecting the descendants of their brother Ishmael, they once again drive 'Ishmael' into the wilderness" (ibid.).

Kuschel then proposes the Abraham of the Genesis story as the inspiration and model for all three monotheistic traditions: Abraham is characterized above all by limitless trust in a God who demands of him tolerance to other forms of faith, to people who worshipped their god in their own way (cf p. 228). Abraham thus perceived and followed inspires believers to integration so that true Jews, Christians and Muslims "will never demarcate their common faith in a fanatical and intolerant way against other forms of faith" [i.e. the non-monotheistic ones] and it equally becomes "impossible to conceive of Abrahamic ecumene as a monotheistic bulwark against the non-Abrahamic religions, as if these were an expression of reprehensible superstition" (p. 231).

In conclusion Kuschel evokes how in recent times the spirit of Abrahamic ecumene has been given a voice by a number of outstanding initiatives and charismatic personalities who made remarkable gestures towards peace among the adherents of the monotheistic religions. He mentions in particular Rabbi Lionel Blue who saw to it that the moving poem — pleading with "Ishmael, my brother ... Hagar's son" to "put hatred to sleep" — by the Israeli writer Shin Shalom (born 1904 in Poland) was incorparated into the prayer book for the High Holy Days produced by the Reform Synagogues of Great Britain (cf. pp. 238f); Anwar el-Sadat and his "Abrahamic peace mission"; and Ben Chorin's recent demand that the tomb of Abraham at Hebron become a place of ecumenical encounter. Kuschel also gives voice to the hope, expressed repeatedly from various theological and political quarters, that eventually — "after a political and legal agreement governing all "holy places" — it may become possible "for Jews, Christians and Muslims to gather in the Dome of the Rock on special occasions, to reflect on their tribal

ancestors Abraham, Hagar and Sarah and pray to a God whom Abraham and Sarah already worshipped" (p. 245).

"Theology practised" as "applied research into foundations which leads to action" (p. xv) is laudable. However, it will avoid being a house built on sand only in as far it avoids certainly well-meant but all the same facile assumptions or equivocations. Thus it would seem to this reviewer quite vague, and hence misleading in the given context, to state: "And here the Bible plays a key role, since it is Holy Scripture for both Jews and Christians *and is also highly respected by Muslims as 'revelation'.*" (p. xv) [italics mine]. The fact is that since the time of the proclamation of the Qur'an as final revelation from God Islamic faith through its Prophet proclaims and sets out to prove that the Bible, as Jewish and Christian faith accepts and peruses it, is corrupted. The clearly prevailing view of the vast majority of Muslims has been and continues to be that the Bible is textually corrupted. A minority held and holds it to be corrupted "only" as to its interpretation regarding key areas of the specifically Jewish and Christian faith. In other words, the actual text of the Bible (the First as well as the Second Testament) is rejected by Muslims as a shared platform in the search for theological dialogue in the effort to increase mutual understanding and collaboration. Nowhere in the present work Kuschel addresses this key problem seriously. Thus he raises unrealistic expectations among his readers, not sufficiently informing them about the realities of basic theological diversity between the three religions in question.

Furthermore, is it theologically and otherwise justified to see in the Ishmael of the Genesis texts "the tribal ancestor of Islam" (p. 209)? What kind of hermeneutics underlies the interpretation of the Ishmael traditions of the Book of Genesis as applying to the Muslim community (the *umma muslimah* which came into being only many centuries after the book of Genesis was composed), whilst at the same time passages like Genesis 25:1-6 about the other brothers of Isaac are simply discounted as theologically not relevant? What precisely is the theological criterion for "discriminating" in such a seemingly wilful way, interpreting texts belonging to one and the same book of the Biblical Scriptures?

By the way, whereas it is true that Islam as institutional religion was born in Arab lands — how exact it is to conceive of Mecca and Medina, the "mother cities of Islam" as "desert" and "wilderness" would seem to be a moot point — and whereas it is equally true that Muhammad, the "founder" of Islam as institutional religion, was an Arab, it would hardly seem to be legitimate to equate the Arabs with Islam (nor, for that matter, Islam with the Arabs). Even if we take the term Arabs in its narrower meaning as indicating the populations of the Arab peninsula, we have to recognize the fact that there existed, for instance, a racially and culturally truly Arab Christianity in the peninsula long before the appearance of Islam, not to speak of the continuing post-Islamic stream of Arab Christianity with its remarkable

achievements in various fields of culture and religion. How do these Christian Arabs relate to Ishmael and the Ishmael Traditions of the book of Genesis, and, also, how do the vast numbers of non-Arab Muslims (who for quite some time now constitute the vast majority within the *ummah muslimah*) relate to Ishmael? Do the Arab Muslims and do the non-Arab Muslims see themselves theologically and/or otherwise, as descendants of "the tribal ancestor of Islam, Ishmael," the lad who became an expert with the bow and who lived in the wilderness? (cf. Genesis 21:20f., quoted on p. 134)

Ecumenical theologizing will produce lasting positive effects only when and in so far it keeps realistically close to the deepest convictions and aspirations of all the partners concerned.

The Ishmael passages of the book of Genesis mirror the Jewish perception of their non-Jewish neighbours at the time of the birth of these traditions. Our author, following Claus Westermann in his interpretation of the genealogies of Genesis, would seem to proceed precipitatingly when — in attributing "a deep theological symbolic value in Genesis" to the fact of "the ties of affinity of these tribes with Abraham" — he concludes that "Abraham is the father of both of the religion of Israel and of Islam" (p. 137). Neither the assumed personal conviction "of the correctness of the genealogical links between the Quraish and the tribes united with it, and Ishmael" (T. Nagel, quoted on p. 138) nor the phenomenon of the *hanif*-s, i.e. that there existed groups of Arabs "who wanted to return to belief in the one and only God — with explicit reference to the 'religion of Abraham'" (ibid.) would seem to prove in any way a continuous link in Abrahamic monotheistic faith reaching back to the Ishmael of Genesis.

Kuschel's analysis of the Meccan and Medinan Qur'anic passages referring to Abraham and the way he presents these without further ado as functions of Muhammad's changing biographical circumstances are likely to be quite unacceptable to the vast majority of Muslim interpreters of the Qur'an. However, if we were to adopt the author's perspective, then he would seem to play down the distinct possibility that Muhammad recuperated and reshaped the Abraham of the Old Testament in the conviction that he as the final Prophet of Islam had been commissioned by God ("in the name of God") to pursue politically and militarily, as well as to justify ideologically, the goal of establishing the supremacy of the *ummah* and the gradual enactment of the punishment of the unbelievers, as he had announced it at Mecca albeit then as enacted directly by God in eschatological times.

Statements like: "Abraham is no more a fossilized monument to faith from primeval times for Muhammad, the apostle to the Arabs, than he is for Paul, the apostle to the Gentiles; rather he is a living figure who legitimates the prophetic struggle for the true faith" (p. 143) on the one hand state the obvious, on the other hand they insinuate the existence of similarity where in fact there is a world of difference, with regard to faith as well as to practice: here, with Paul the struggle for the true faith solely by the power of the

preached word and example of life, there, with Muhammad, the struggle not just for personal adherence to faith in God and His Prophet but intrinsically linked with it and of necessity following from it, the struggle for the political establishment and supremacy of the *ummah* as a religio-political entity.

Abraham and his son Ishmael as depicted in the Medinan surahs of the Qur'an, are meant to symbolize and justify Muhammad's vision of the role which Islam and Islam's final Prophet, are called to play, namely: to form the one and true *ummah* within which, tolerated but "kept small" (*wa hum sâghirûn*, Q 9:29), "the people of the Book" (Christians, Jews and Sabians) are allowed to exist. They are moreover always invited to leave their communities and to join the *ummah muslimah*, not being allowed however on their part to preach publically and to invite people to become members of their own communities. The author's statement on page 160: "Nowhere are Jews and Christians in principle denied their claim to be children of Abraham, as happened to Jews at the hand of Christians" as it stands is liable to let the reader forget that the Qur'an and hence Islam consider in principle Jews and Christians *disobedient* children of Abraham in that they have deviated from the pure and only true monotheism Abraham lived and witnessed as first Muslim, and in that they have corrupted the unambiguous Scriptural evidence for *this* Abraham. Equally ambiguous are the author's statements in the middle of the following page: Islam, far from claiming only to be "the better religion", claims in fact to be the best, the final and the only perfectly true religion by which the previous revealed religions are abrogated. These now have the right to exist only under the supremacy and control of the *ummah muslimah*.

We may be forgiven for doubting whether Kuschel in the final part of his work gives sufficient weight to the specific difference between the picture of Abraham and his son Ishmael in the Medinan, and hence decisive and normative, phase of Qur'anic revelation and that of the book of Genesis. H. Zirker's judgement, quoted by Kuschel on page 169: "Thus Abraham is not only a link figure between biblical and Muslim faith but also, with an eye to the future of humankind, one who separates," is sober and correct. The question is whether mainstream Islam will feel it can move substantially in the direction Kuschel indicates without abandoning essential affirmations on which rest the specificity of the Islamic faith. Theo Sundermeier puts his finger on the crucial point when he insists that Abraham today must be seen in the context of the pluralism of religions: "Abraham has no claims to power nor does he project them on his picture of God. He does not seek to rule. He resists striving for power, the deepest human temptation" (quoted on p. 231).

Mainstream Islam seems to feel bound in faith to pursue, in the name of all the prophets of the Qur'an, a different vision. Ecumenical theology will have to respect this fact on the ground.

Finally, Kuschel suggests that Christians will "without harmonizing the Bible and the Qur'an ... recognize in the rise of Islam the Spirit of God, who for Christians is the Spirit of the risen and exalted Jesus Christ." Fully agreeing with the author that "Islam, which has continued to exist for almost 1400 years" must be "regarded as a sign of God ... one, which admonishes them to reflect," the reviewer is convinced at the same time that a Christian discernment of spirits cannot but apply to the message of the Qur'an and the teaching of Islam critically the scale of values provided by the teaching and life of Jesus as reflected in the Second Testament. Such discernment based on the essentials of the Christian faith and on full and exact information about Islam taught and lived constitutes an integral part of theological dialogue on the Christian side and of any fruitful work for lasting peace between religions, cultures and states.

Ch. W. Troll, S.J.

Alain Le Boulluec (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, (= Patrimoines religions du Livre), Les Éditions du Cerf, Paris 1995, pp. 424.

Cet ouvrage, nous avertit l'avant-propos, "réunit des travaux collectifs accomplis en 1992 et 1993 par le Centre d'études des religions du Livre" (p. 9); on y retrouve bien des auteurs du volume précédent publié par le Centre (cf. *OCP* 60 [1994] 271-274), ce qui, créant une certaine connivence, ajoute du charme à la lecture.

Les deux premiers chapitres tournent autour de la notion même de controverse. E. Chaumont expose les discussions musulmanes autour de sa légitimité (p. 11-27), étude technique et un peu brève pour un tel sujet; si l'auteur a raison de dire que l'Islam est "un univers spirituel jamais endormi" (p. 27), il sera aussi honnête de relever que pour certains, la porte jadis ouverte de l'*iğtihād* a été depuis longtemps refermée. Fr. Desbordes note que l'évolution du genre "controuersia" dans la rhétorique latine évolue vers un "exercice entièrement formalisé" où, dans un même discours, "on fait avancer les pions de chacune des deux parties jusqu'à l'échec de l'une d'elle" (p. 46), école qui a dû produire de farouches dialecticiens — et l'on peut songer ici aux Pères latins formés à la rhétorique. Pour la tradition hébraïque, le *rib* constitutif du livre de Job est décrit par H. Rouillard-Bonraisin (p. 47-70), puis deux études sont consacrées à la Cabale. Ch. Mopsick montre comment, dans le Zohar, la controverse d'amour transcende largement le champ anthropologique, puisqu'elle appartient en fait "au processus ontogénique de l'émanation" (p. 71-97, ici 97), stupéfiant exemple du "système des correspondances" qui anime cette théosophie. En passant, la controverse revient sur terre avec une pointe contre G. Scholem qui a voulu considérer la cabale "comme une pensée autonome vis-à-vis de la tradition rabbinique" (p. 86). Dans *La lettre ou l'allégorie* (p. 99-125), J. Hansel donne un aperçu des con-

flits d'interprétation autour du *Ṣimṣum* lourianique, cette grandiose idée métaphysique d'une contraction de l'Infini divin, débats qui ont eu lieu dans l'Italie du XVIIIème siècle entre des personnalités telles que Ergaz, Ricchi et Luzzatto.

Pour étudier la "controverse dans le mazdéisme tardif", la documentation doit être extraite des commentaires de la tradition avestique. Ph. Gignoux dresse ainsi la liste des autorités citées et peut alors dégager des écoles, l'une plus laxiste que l'autre dans l'application des préceptes, par exemple "à propos des relations entre mazdéens et musulmans" (p. 127-149, ici 145). Selon J.-D. Dubois, il faut réviser l'opinion commune qui voit dans le *Traité tripartite*, texte majeur du valentinisme dans la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi, le reflet d'une christianisation progressive du système intervenue du fait de controverses internes (p. 151-164). L'auteur montre de façon convaincante que le traité est souvent très proche du valentinisme primitif.

Quatre chapitres retiendront les spécialistes de l'Orient chrétien. R. Beylot apporte sa contribution à notre connaissance de "la controverse sur le sabbat dans l'Église éthiopienne" avec l'analyse du ms. éthiopien 113 de la Bibliothèque nationale à Paris, ff 247 r°-268 v°: un passage sur le sabbat dans le *Livre du mystère* de Georges de Saglā (p. 165-187). Quant à P. Piovanelli, il brosse l'histoire des controverses théologiques sous le négus Zara Yacob; le sous-titre constitue une véritable thèse: "la mise en place du monophysisme éthiopien" (p. 189-228). Ces deux études sur la même époque se complètent l'une l'autre. Nous voudrions nous étendre un peu plus sur les questions que soulèvent ces articles.

Pour mieux interpréter le sens des luttes autour du sabbat qui ont déchiré l'Église d'Éthiopie aux XIVème et XVème siècles, nous devrions tâcher d'en saisir les fondements. Une telle polémique ne naît pas toute seule et du côté religieux, elle plongera ses racines dans une pratique liturgique traditionnelle qu'on aura voulu réformer. Or, ce que l'on sait de l'Église d'Égypte, c'est qu'elle a connu dans le premier millénaire une célébration du samedi à l'égal du dimanche, la semaine liturgique commençant par le samedi. On trouve ainsi deux rubriques dans un ms. de Saint-Macaire, le Vat. Copt. 64.7, pour les sections à lire de morceaux de l'*Histoire Lausiaque*: f. 156 ⲠⲒⲤⲀⲂⲂⲀⲦⲞⲚ ⲘⲘⲀϨⲈ̄ ⲚⲦⲈ ⲠⲒϨ̄Ⲙ̄ et f. 174 ϮⲘⲀϨⲈ̄ ⲚⲔⲨⲢⲒⲀⲔⲎ ⲚⲦⲈ ⲠⲒϨ̄Ⲙ̄, c'est-à-dire des leçons pour le cinquième samedi et le cinquième dimanche de Carême (cf. le catalogue de Hebbelynck-van Lantschoot p. 466). Le fait est amplement décrit pour les lectionnaires dans Ugo Zanetti, *Les lectionnaires coptes annuels. Basse-Égypte* (PIOL 33), Louvain-la-Neuve 1985, p. 133-156. Le bollandiste note que les auteurs arabo-coptes ne parlent plus de cette célébration du samedi, preuve que l'usage s'en était perdu chez les Coptes. Si le monachisme éthiopien s'est modelé sur l'Église-mère d'Égypte, il y a tout à croire qu'on y ait aussi connu la double célébration au premier millénaire. Le schisme eusthatéen n'est peut-être au départ, du point de vue religieux, qu'une sorte d'intégrisme. On reste d'ailleurs étonné que dans sa défense du

sabbat, Georges de Saglā ne s'appuie que sur des arguments scripturaires et la tradition prétendument apostolique (le *Sinodos)*. Ces hommes que l'on traite de novateurs ne se refèrent qu'au passé, ce qui paraît bien indiquer qu'il s'agit, dans la question du sabbat, d'un héritage qui n'a pas besoin d'être autrement justifié que par la tradition. Le conflit aura pu devenir aigu du fait que l'Église d'Égypte, elle, avait changé la sienne. La sagesse de Zara Yacob y mettra fin par un concile fameux qui tranchera en faveur de la double célébration et l'antique usage égyptien, délaissé par les Coptes, survivra en Éthiopie.

La thèse centrale de l'étude de Piovanelli — Zara Yacob a institué "un monophysisme typiquement éthiopien" (p. 222) et "les controverses théologiques du XVe siècle sont le signe de la résistance opposée par l'Église éthiopienne d'héritage axoumite, sortant d'un isolement presque millénaire, aux innovations et aux tentatives de réforme inspirées par les émissaires de l'Église mère d'Alexandrie" (p. 409) — va tellement à l'encontre de ce que nous avons montré dans notre étude sur le patriarcat de Jean XI (cf. *OCP* 60 [1994] 537-551) que nous n'en dirons pas plus; à chacun de choisir. Au sujet de la profession de foi des métropolites Michel et Gabriel qui paraît "pour le moins étonnante" (p. 203-204), on dira seulement que le concept litigieux des "trois aspects" dans la Trinité est traditionelle chez les Coptes, si l'on entend par l'éthiopien *malkə'* le terme arabe *wağh* (cf. R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes. 750-1050* [BeRe 15], Paris 1985, 173: plusieurs fois dans la *Confession des Pères*!). Ces critiques de fond n'entament en rien la qualité de présentation d'un sujet rare en français.

Dans le domaine syriaque, M. Albert parle des antécédents sumériens du genre littéraire de *"La Dispute"* (p. 229-241). Qui est visé par le "synode contestataire" dont émane l'*Exposé* 14 des *Démonstrations* d'Aphraate le Sage persan? M.-J. Pierre pense qu'il s'agit de Syméon bar Sabbaê', ce qui entraîne une révision de la chronologie: Syméon serait mort le 14 nisân 344 "et c'est à partir de cette date que la persécution" de Shâpûr, commencée à Nisibe en 339, "serait devenue sanglante et générale" (p. 243-279, ici 277). Avec G. Monnot, on retourne dans le domaine musulman, plus précisément l'oeuvre de Shahrastani dans laquelle on peut déceler une controverse qu'il soutient contre le Sunnisme.

Les trois derniers chapitres se rapportent à l'Europe de la fin du moyen âge au Grand Siècle. Z. Kaluza développe les trois étapes de la controverse entre nominalistes et réalistes à Paris de 1339 à 1482 (p. 297-317), puis J.-L. Solère analyse, passages à l'appui, les *Règles du bon sens* d'Antoine Arnauld (p. 319-372). Les deux études sont moins disparates qu'il n'y paraît de prime abord, car l'augustinisme d'Arnauld était bien mâtiné de conceptions plus modernes et la discussion sur la vérité et le langage est, à cet égard, des plus éclairantes (p. 344-346); on voit aussi Arnauld contester une fois des positions de Jansénius (p. 363). Fr. Laplanche, enfin, veut situer la "naissance de l'histoire" dans la controverse religieuse au XVIIème siècle (p. 373-404).

Comme, depuis son père Hérodote (*Cicero dixit*), elle ne cesse de naître, l'histoire a encore un bel avenir devant elle; quant à la vérité historique de l'assassinat d'Henri IV "à l'instigation des jésuites" (p. 376), on verra avec profit le tome 8 de la récente *Histoire du christianisme* à laquelle Fr. Laplanche a collaboré, p. 462, n. 3 — mais c'est évidemment là un objet de controverse.

D'utiles résumés et un index sommaire achèvent le volume.

Ph. Luisier, S.J.

Historica

Giorgio Fedalto, *Le Chiese d'Oriente*. Vol. III, *Dal Seicento ai nostri giorni*. Complementi alla Storia della Chiesa diretta da Hubert Jedin, a cura di Elio Guerriero (= Già e non ancora, 280) Jaca Book, Milano 1995, pp. XIV + 376.

Questo volume fa seguito al vol. secondo, *Dalla Caduta di Costantinopoli alla fine del Cinquecento*, apparso nel 1993 e recensito da E. Farrugia S.I. su OCP 61 (1995) 288-290. L'attuale terzo volume è suddiviso in tre parti: *Dal Seicento alla Rivoluzione Francese, Dalla Rivoluzione Francese alla fine dell'impero ottomano, Dal 1918 ai nostri giorni.* Ognuna di queste tre epoche è introdotta da premesse storiche che collegano illuminismo e rivoluzione francese con la parabola discendente dell'impero ottomano; nazionalismi, guerra mondiale con la fine dell'impero ottomano; rivoluzione marxista, blocchi opposti mondiali e caduta dei muri con decenni di martirio silenzioso, quindi con la resurrezione di molte Chiese. Tutte e tre le parti si sviluppano in capitoli riguardanti i vari settori dell'Oriente Cristiano: patriarcato di Costantinopoli, Chiese Balcaniche, Chiese di Russia, patriarcati di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme; rapporti fra Chiese d'Occidente e Chiese Orientali, dalla creazione di Propaganda Fide in poi. Così, nella prima parte, trattando del patriarcato di Costantinopoli, si esamina il caso di Cirillo Lucaris. Nella seconda si descrivono le tendenze autocefaliche di Chiese dell'impero ottomano, la situazione ecclesiastica russa sotto il Santo Sinodo e l'Oberprokuror; si seguono i vari *millet* dei patriarcati di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme e le iniziative protezioniste o unioniste dell'Occidente. Nella terza parte si deplorano i crimini del leninismo, i lunghi periodi di cristianesimo catacombale e il postcomunismo, con le sue speranze e i suoi dubbi.

Certamente questo volume costituisce un complemento indispensabile alla Storia della Chiesa in Occidente. Il discorso scorre fluido e interessante, denso di riferimenti bibliografici, nonché dati storici, di cui offre spesso una

buona chiave di lettura. Certo il campo geografico e quello linguistico dell'Oriente Cristiano sono così vasti che è difficile a un solo specialista dominarli adeguatamente. Anche l'epoca cronologica in questione, comprendendo la parabola discendente di tre grandi imperi, ottomano, russo e austroungarico, nonché fenomeni culturali della portata di una Controriforma, di un Illuminismo, di sconvolgimenti quali la Rivoluzione francese, il Colonialismo e la sua caduta, la rivoluzione comunista, due guerre mondiali, la nascita dello stato di Israele e cinquant'anni di violenza nel Medio Oriente, sono cosa da far "tremar le vene e i polsi". C'è inoltre, per gran parte dell'Oriente Cristiano, l'inserimento in una società musulmana, a complicare la problematica, richiedendo una competenza islamologica, oltre a comportare particolari fenomeni sociali, per esempio un maggior dinamismo culturale ed economico delle comunità cristiane all'interno di quella società e il loro importante contributo allo sviluppo globale della stessa come nella *nahdah* o rinascimento arabo promosso da Cristiani arabofoni.

Il compito dello storico di fronte a un orizzonte così ampio e a simile massa di problemi sarebbe perciò da suddividere, assegnandone a più specialisti i vari settori. Lo hanno ben capito coloro che, pianificando un analogo progetto editoriale, lo hanno affidato a più storici, piuttosto che a uno solo. Per es. *L'Histoire du Christianisme*, a cura di J.-M. Mayeur, Ch. & L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, affida la parte quinta del vol. undecimo a Costantin Simon per la Chiesa ortodossa russa e a Catherine Mayeur-Jaouen per i Cristiani del Medio Oriente. Altrettanto, affida la terza parte del duodecimo vol. della stessa opera, *Les Chrétiens d'Orient menacés*, a Étienne Fouilloux.

Fatalmente, rispetto a un panorama così esteso, il nostro A. privilegia i Cristiani dell'Europa Orientale. Sui Cristiani Orientali d'Asia, d'Africa settentrionale e orientale e dell'India del Sud attinge a chi scriva in lingue a lui accessibili, ma talvolta omette di citare anche tali opere, come nel caso di Serge Descy, *Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Église melkite*, Beirut 1986 (tr. ingl. Newton Mass. 1993).

Con tutto ciò rimango ammirato al cospetto di questo lavoro destinato alla volgarizzazione d'alto livello in Italia. Prima di tutto perché Giorgio Fedalto da più di trent'anni, cioè da quando ha pubblicato la sua tesi dottorale, *Massimo Margounios e la sua opera per conciliare Orientali e Latini sulla processione dello Spirito Santo*, Padova 1961, ha familiarità diretta, almeno con una parte dell'Oriente cristiano né, da allora lo ha mai dimenticato. In quanto poi ad altri territori e aspetti dello stesso Oriente cristiano, Fedalto è convinto che bisogna richiamarvi l'attenzione, anche a costo di gettarsi in un'impresa *ultra vires*. È una sfida lanciata non per improntitudine o arroganza ma, come scrive Giovenale nella sua prima satira, "si natura negat facit indignatio versum". L'A. vuole appunto denunciare un male diffuso: la nostra ignoranza delle Chiese Orientali, della loro storia e della loro importanza. Chi non è contento di questo generoso tentativo di far luce su tale sto-

ria, si faccia avanti, corregga, rettifichi, completi. Il campo è così vasto e complesso che c'è posto per tutti. Sono sicuro che lo stesso Giorgio Fedalto ne sarà contento.

V. Poggi, S.J.

Michael Kohlbacher und Markus Lesinski (Hg.), *Horizonte der Christenheit: Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, (= Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, begründet v. Fairy v. Lilienfeld, hrsg. v. Karl Christian Felmy und Heinz Ohme, Band 34), Erlangen 1994, 629 S.

Die Weite des Herzens und des Suchens des Jubilars Friedrich Heyer wird in der vorliegenden Festschrift gut widergespiegelt. Sie besteht aus einem Vorwort der Herausgeber (S. 3), I. Kouremopeles, "Omologia — Pantou kaneis," (S. 9) und K. Berger, "Predigt zu Apk. 21, 4 vom 11.10.1992" (S. 10-13). Es folgen 45 Beiträge, geteilt in 8 Gruppen, jede unter einem jeweils verschiedenen Titel: "An den Quellen des Nils: Christen in Äthiopien" (S. 15-90); "An den Ufern des Nils: Christen in Ägypten" (S. 91-134); "Rund um den Zion: Christen im Heiligen Land" (S. 135-191); "Zwischen Tur 'Abdin und Kaukasus: Syrische, armenische und georgische Christen" (S. 193-271); "Zwischen Ägäis und Ostsee: Christen in Südost- und Osteuropa" (S. 273-385); "Kirchen des Abendlandes und des Morgenlandes begegnen sich" (S. 387-439); "Verschiedene Traditionen deuten sich gegenseitig" (S. 441-488); "Am Puls der Zeit" (S. 489-583). Im Anhang gibt es die von Chr. Weisse hergestellte "Bibliographie Friedrich Heyer" (S. 585-620; bis 1994 werden 591 Nummern aufgezählt) und "Die Autoren" (S. 621-629).

Wie man sieht, könnte man mit Recht das Leben des Jubilars Konfessionskunde im Stile der Begegnung nennen, frei von hemmenden Vorurteilen, aber auch von blendendem Enthusiasmus (S. 3). Sein Interesse galt unter vielen anderen Gebieten der Auseinandersetzung mit den Kirchen des Ostens, Sekten, kritisch-liebevoll behandelt, und der Römisch-Katholischen Kirche.

Es würde buchstäblich den Rahmen sprengen, wollte man auch nur kurz zu jedem dieser Beiträge etwas sagen. Als Beispiel dieses Reichtums möge hier Fairy von Lilienfeld, "Amt und geistliche Vollmacht der heiligen Nino, «Apostel und Evangelist» von Ostgeorgien, nach den ältesten georgischen Quellen" (S. 224-249) genügen. Nachdem sie die Tendenz anfangs dieses Jahrhunderts, Nino eigentlich für einen Mann zu erklären, anprangert, kommt sie zum Schluß, daß man sie erst im Zuge des Aufstieges Georgiens im 8.-10. Jahrhundert entdeckt hat, und zwar im Zusammenhang der christlichen Legitimierung des einstigen Königshauses von Mcxeta (S. 247).

Herausfordernd zeigt sich E. Chr. Suttner mit seinem Beitrag, "Die ekklesiologische Dimension der Schismen. Für ihre Bewertung bedeutsame Fakten aus dem wechselseitigen Verhältnis der Kirchen des Ostens und

Westens" (S. 431-439). Zunächst ist es wichtig trotz hartnäckiger Wiederholung des Gegenteils zu erinnern, daß 1054 ganz und gar nicht als Beginn des Schismas zwischen Osten und Westen betrachtet werden kann (S. 432). Während zumindest ein Teil der Schismen von geringer ekklesiologischen Bedeutung sind, können die Kirchen einander nur auf Kosten ihrer eigenen Ekklesiologie ablehnen (S. 439). Über die interessanten Beispiele von Schismen hinaus ist der Hinweis von G. Florovskij zu merken: wenn der hl. Cyprian sagt, daß Sakramente nur in der Kirche vollzogen werden können, identifiziert er illegitimerweise die kanonische mit der charismatischen Grenze der Kirche (S. 434).

E. G. Farrugia, S.J.

Paul Pallath (ed.), *Pope John Paul II and the Catholic Church in India*, Rome 1996, Mar Thoma Yogam (= St. Thomas Christian Fellowship 16), pp. 246.

A fronte di una variegata realtà ecclesiale cattolica che va crescendo sempre più nel subcontinente indiano, specificamente la Chiesa Siro-Malabarese, la Chiesa Latina, la Chiesa Siro-Malankarese, ecco apparire opportuna questa raccolta di documenti del pontificato di Giovanni Paolo II che rende giustizia alla importanza storica di queste Chiese.

Infatti il magistero di Giovanni Paolo II, quale pastore della Chiesa universale, dà linee e direttive dell'inculturazione e dell'evangelizzazione, secondo le necessità emergenti lungo questo cammino ecclesiale indiano.

Tale raccolta documentaria è preceduta dal saggio: *The Catholic Church in India* (pp. 3-50) di P. Pallath, che traccia sia l'origine che lo sviluppo della Chiesa cattolica in India: la Chiesa Indiana di S. Tommaso, originata dalla predicazione di S. Tommaso Apostolo e la sua attuale erede, la Chiesa Siro-Malabarese. Segue la Chiesa Latina che ha le sue origini nella evangelizzazione dei missionari portoghesi nel XVI secolo, e la Chiesa Siro-Malankarese, gruppo di cristiani ritornati alla comunione cattolica nel 1930 dopo che avevano abbracciato la fede siroortodossa noncalcedonese Giacobita nel XVII secolo. Queste tre Chiese vivono la fede cattolica nella Liturgia, teologia, spiritualità e disciplina secondo le tre tradizioni: Siro orientale, Romana e Antiochena. Appare subito chiaro come la dottrina del Concilio Vaticano II sia riaffermata dal magistero ufficiale della Chiesa Cattolica, divenuta acquisizione permanente nella coscienza ecclesiale, tanto che il lavoro da fare per le tre Chiese cattoliche indiane rimane la ricerca di una più perfetta coesistenza, accogliendo, rispettando ed onorando l'individualità e l'identità spirituale di ogni singola Chiesa. Tale cammino presuppone senza dubbio una garanzia dell'uguaglianza di diritti, avendo presente quella che è la dinamica dell'evangelizzazione, nonché la cura pastorale dei fedeli secondo un'accoglienza fraterna, con un accento sull'ecclesialità, la carità e la giustizia. Tale impegno potrà favorire la crescita reciproca nella pace, l'armonia e

l'unità. Ecco che queste tre Chiese del subcontinente Indiano siano chiamate a favorire collaborazione e cooperazione in vista della *salus animarum*.

Dopo l'introduzione sono riportati nella prima parte i discorsi di Giovanni Paolo II ai Vescovi della Chiesa Siro-Malabarese e Siro-Malankarese (pp. 51-75); la seconda parte contiene i discorsi papali alla Chiesa Latina nelle "Visite ad limina" (pp. 77-150). La terza parte si apre con gli otto discorsi di Giovanni Paolo II nella visita pastorale in India nel febbraio 1986 (pp. 151-206). La quarta parte riguarda "la cura pastorale" con ulteriori documenti, quali lettere, costituzioni e decreti concernenti la Chiesa in India. L'importanza di questa sezione risiede proprio nelle decisioni prese per affrontare situazioni fluttuanti e non pienamente chiare, che richiedono un riferimento diretto alle fonti. Apre tale sezione la lettera di Sua Santità ai Vescovi dell'India (pp. 208-212) in cui, tra l'altro, si affronta il problema della missionarità. Segue poi la questione relativa alla Costituzione apostolica dell'erezione dell'eparchia di Kalyan con tutti i documenti sulla vicenda.

La quinta parte (pp. 223-245) riguarda specificamente la Chiesa Archiepiscopale maggiore Siro-Malabarese. In apertura c'è la documentazione relativa all'*elezione*, fino al discorso dell'8 gennaio 1996 del Card. Achille Silvestrini, Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali che traccia le linee guida per il futuro della Chiesa Siro Malabarese (p. 236-245).

Questo volume, seppure pensato specificamente per Cattolici dell'India, è utile anche al lettore occidentale attento alla realtà delle Chiese di Oriente. Queste ultime, attraverso la loro collaborazione cresceranno nel reciproco riconoscimento e rispetto non solo dell'identità ecclesiale *ad intra*, ma potranno essere tramite *ad extra* di partecipazione al patrimonio comune di tutti i Cristiani dell'India e del mondo.

N. Loda

Enrico Pispisa, *Il regno di Manfredi. Proposte di interpretazione* (= Historica. Collana diretta da Salvatore Tramontana, 4), Sicania, Messina 1991, pp. 446, con 5 ill.

Manfredi (1232-1266), figlio naturale dell'imperatore Federico II e di Bianca Lancia, fu, di fatto, il terzo ed ultimo re svevo del regno di Sicilia; cioè di quel territorio che vari secoli dopo sarà chiamato "Regno delle Due Sicilie" e che, da oltre 135 anni, si suole designare, con connotazione puramente geografica, come "Italia del Sud" (nel formulare, invece, il concetto di "Mezzogiorno d'Italia", gli storici odierni tendono spesso ad escluderne la Sicilia). Morto il padre nel 1250, Manfredi assunse il potere in nome del fratello Corrado IV imperatore; morto anche questi nel 1254, mantenne il potere in nome del nipote Corradino; ma nel 1258 se ne rese indipendente facendosi incoronare "re di Sicilia" a Palermo.

Questa specie di colpo di Stato — o "usurpazione", come dissero molte fonti del secolo XIII — gli alienò un certo numero di feudatari ghibellini.

Peggio ancora, rese più inconciliabile l'ostilità dei guelfi verso l'impero svevo, da lui in fondo sempre rappresentato, e della Curia romana. La quale nel gesto di Manfredi vedeva leso il suo diritto di sovranità pontificia sul Regno: diritto riconosciutole dai Normanni fin dal momento della sua fondazione; ma a questo motivo ne aggiungeva un altro: il Papato aveva sempre avversato l'unione della corona del Sacro Romano Impero con quella del regno di Sicilia, perché temeva, e non a torto, che la presenza della dinastia sveva a Nord e a Sud l'avrebbe come stretta in una tenaglia con grave pregiudizio della stessa libertà religiosa, oltre che ecclesiastica.

È ugualmente notorio che Manfredi non aveva la statura intellettuale di suo padre (lo "stupor mundi") ed è difficile dire fino a che punto egli ne condividesse l'ideologia assolutistica imperiale, che si alimentava, del resto, alle stesse fonti, da cui attingeva l'idea monarchica bizantina. Nondimeno, sia all'interno del regno che all'estero, spiegò un'attività politica che rivela non solo il vigore e la baldanza di un giovane sicuro di sé, ma anche l'intuizione, la lucidità, la tempestività, la fermezza e al tempo stesso la duttilità di uno statista di razza, salvo momenti di dubbia eticità e di certa crudeltà, che sembra tipica nella dinastia sveva. Negli otto anni di dominio autonomo, egli consolidò notevolmente il suo potere nel regno di Sicilia e riuscì ad affermare abilmente il suo influsso nell'Italia settentrionale e centrale e risollevò le sorti dei ghibellini infliggendo sconfitte cocenti alla parte guelfa, come avvenne nella battaglia di Montaperti nel 1258. Oltre a ciò, riuscì a partecipare con qualche successo ai complessi giochi politici della Penisola Iberica, allora dominata specialmente dai regni di Castiglia e di Catalogna, ambedue in ascesa, per non dire dell'Africa Settentrionale, del Levante e dei Balcani.

Ma la sua situazione non fu mai sicura. Per i motivi suaccennati la Curia romana non ratificò mai la sua ascesa al trono di Palermo; sicché su Manfredi gravò sempre l'accusa d'essere un intruso e illegittimo, proprio a causa di questo rifiuto pontificio oppostogli nonostante tutte le sue offerte di pace o di collaborazione. Evidentemente, sulla sua figura e la sua opera pesava il ricordo sgradevole del bisnonno Federico Barbarossa, del nonno Enrico VI e, soprattutto, del padre Federico II; tale ricordo, rafforzato da alcune sue mosse false o controproducenti sia in politica interna che in politica estera, mantenne viva la diffidenza non solo della Corte pontificia, ma di tutti gli Stati guelfi o estranei allo schieramento ghibellino.

Inoltre, il rapido passaggio dalla società feudale a quella comunale contribuì al logorìo inarrestabile del suo influsso politico e delle sue forze militari.

L'invito rivolto da papa Clemente IV nel 1262 a Carlo d'Angiò a sostituire Manfredi sul trono del Regno di Sicilia gli fu fatale. Nella famosa battaglia di Benevento del 1266 Manfredi perse il regno e la vita, grazie anche, se non soprattutto, al tradimento di buona parte del suo esercito, probabilmente costituito di sudditi segretamente ostili od estranei ai suoi interessi.

Questa vicenda non priva di fascino, cantata di scorcio anche da Dante Alighieri (Purgatorio, III, vv. 103-145), è una delle tante "croci" della storiografia medievale, grazie, del resto, anche alla partigianerìa delle stesse fonti narrative del secolo XIII. Forse è più facile farsi un'idea storica di Federico II (1194-1250), re di Sicilia per 42 anni e re e imperatore di Germania per 35 anni, piuttosto che di suo figlio Manfredi, il quale tenne il potere del solo regno di Sicilia e per 16 anni soltanto. Le interpretazioni date su Manfredi variano a seconda della confessione religiosa, dell'ideologia politica o della "scuola", a cui i singoli storici hanno aderito o aderiscono; talvolta anche a seconda della "razza" a cui appartengono — alla ricostruzione storica della figura ed opera di Manfredi s'è frapposto, talora, perfino il verso stupendo di Dante: "Biondo era e bello e di gentile aspetto" (v.107).

Il prof. Pispisa si è proposto in questo volume di ricostruire tratto per tratto la figura di Manfredi sottoponendo a un'analisi serrata e logica le azioni e tutti i gesti importanti e ben attestati della sua vita, dall'infanzia alla morte in battaglia. Perciò nel giro di nove capitoli distribuiti in due parti, precedute da un'introduzione e seguite da un epilogo, esamina criticamente tutte le testimonianze di prima mano della sua opera e tutte le opinioni degli storici che l'hanno studiata. Lo scopo finale è di presentare al lettore il Manfredi autentico, quello che fu realmente, al di là e al di sopra degli elogi gratuiti o dei biasimi preconcetti.

È logico che — come d'altronde provano le liste bibliografiche e l'apparato delle note — il còmpito propostosi dal Professore di Messina suppone, oltre tutto, familiarità e dominio di una bibliografia molto vasta; ma soprattutto suppone un'apertura eccezionale di orizzonti storiografici, giacché Manfredi rappresenta uno dei punti in cui si incontrano tutte le linee del mondo Mediterraneo del secolo XIII, — questo volume lo prova nel modo più organico — essendo figura-chiave della politica internazionale dei suoi tempi.

Per i lettori della nostra Rivista rivestono particolare interesse le pagine dedicate ai rapporti instaurati da Manfredi con l'Oriente cristiano, soprattutto col despotato di Epiro (nel 1259 sposò in seconde nozze Elena, figlia di Michele II Angelo Comneno) e con l'impero di Nicea, di cui nel 1258 prese le redini in mano Michele VIII Paleologo (pp. 295-328). Si tratta di un capitolo molto utile per penetrare nell'atteggiamento politico reale di Manfredi verso la Curia romana: attraverso le conquiste militari compiute sulla sponda orientale dell'Adriatico e le complesse azioni diplomatiche spiegate in tutto il Levante (pp. 295-328), egli intendeva addurre argomenti a favore del proprio zelo di cattolico nel difendere gli Stati latini e nel promuovere l'unione delle Chiese. È chiaro che tali argomenti avrebbero dovuto indurre la Curia romana a mutar atteggiamento verso di lui.

Anche se non sempre si possa assentire alle interpretazioni dell'autore, bisogna riconoscere che ha scritto un capitolo prezioso per illustrare i rap-

porti tra il Regno di Sicilia e l'ex-impero bizantino, che stava ricostituendo la propria unità — molto parziale e condizionata — del 1261.

Concludiamo con un rilievo formale. Il volume, come abbiamo accennato, ha una netta impostazione scientifica che si riflette anche sul piano metodologico; ma, oltre a ciò, ha un pregio tutt'altro che comune: quello d'esser scritto in un linguaggio proprio, "conveniente" alla materia, ma semplice e incisivo.

C. Capizzi, S.J.

Berthold Rubin, *Das Zeitalter Iustinians*. II. B. aus dem Nachlaß herausgegeben von Carmelo Capizzi, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1995, pp. 315 con 20 foto su 12 tavole.

Dopo un lungo intervallo di 35 anni esce il 2° volume della prevista tetralogia sull'epoca di Giustiniano di B. Rubin. L'A., morto nel 1990, aveva praticamente lasciata l'opera quasi ultimata nel 1981: distolto da altri impegni di ricerca su eventi contemporanei (Gorbačov e la *Perestroika*), non rusci a dare l'ultima mano di revisione agli innumerevoli fogli manoscritti ed annotazioni che attendevano. Il mondo accademico aspettava da tempo la continuazione di questa monumentale ricerca su Giustiniano e la sua epoca; grazie all'opera paziente e meticolosa di C. Capizzi vede ora la luce il volume secondo. Rispetto a quanto previsto (*Das Zeitalter* I, X), il presente volume copre il momento bellico contro i Vandali, in Africa, e i Goti in Italia — ci si aspetta quella *kriegswissenschaftliche Zusammenfassung* sì da chiudere l'aspetto "militare" in occidente così da essere poi introdotti nell'orizzonte più propriamente culturale-religioso (aspetti previsti nel III e IV volume). Molto è stato scritto, e molto di indubbio valore, sulla ricerca e metodologia di B. R. allorquando si recensì il primo volume dell'opera (si veda un sommario e le riflessione critiche in C. Capizzi, *Rivista di Studi Biz. e Neoellenici* n. s. 1 (XI) [1964] 143-169), e sarrebe inutile ritornare su quanto autorevolmente è stato annotato; quanto ancora di riguardo si trova nel presente volume è la grande stesura espositiva e critica che abbraccia le due epopee belliche, esposte con puntiglioso dettaglio e acume critico. Le due sezioni del libro (la guerra contro i Vandali, pp. 1-58; quella gotica, pp. 59-200, ciascuna introdotta da una essenziale *Vorgeschichte*) camminano di pari passo alle *Guerre* procopiane, spina dorsale della narrazione, e sono corroborate da una dotta e fitta serie di fonti coeve documentarie.

L'opera lasciata frammentaria da Rubin non avrebbe assunto l'attuale forma senza l'apporto sostanziale di C. Capizzi. Rispettando il dettato "narrativo" originale di R., l'attuale volume offre un importante indice analitico relativo anche al precedente volume. La lunga sezione delle Note (pp. 201-247) è resa più completa e fruibile anche dal non specialista grazie alle sezioni bibliografiche introduttive relative ai due popoli (Vandali e Goti), frutto di Capizzi che, in aggiunta, ha provvisto la bibliografia (in nuce già

opera di R.) di una sostanziale e ragguardevole dose di opere nuove (notevoli i riferimenti prosopografici). Come il precedente, così l'attuale volume forma un pietra miliare nella letteratura storiografica da cui, se pur per dissentire, non si potrà prescindere quando si affronti la politica bellica del regno giustinianeo.

V. Ruggieri, S.J.

Hiroshi Takayama, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily* (= The Medieval Mediterranean, 3), E. J. Brill, Leiden – New York -Köln 1993, pp. XVIII + 281, 5 cartine.

Questo libro è nato come tesi di laurea sostenuta nel 1990 all'Università di Yale, onorata lo stesso anno col "Robert Lopez Memorial Prize" e pubblicata in giapponese a Tokio nel 1993 col titolo, *Il Mediterraneo medievale e il Regno di Sicilia.* Questo titolo rifletteva in modo piuttosto generico quello della tesi originale in inglese che era *Exploring a Medieval Kingdom of Mystery: the Norman Kingdom of Sicily and Its Administration.*

A giudicare dal titolo, in questo volume sarebbe rimasta soltanto l'"amministrazione del Regno normanno di Sicilia", non parlandosi più di "mistero". E invece no. Il "mistero" ritorna nelle pagine dell'Introduzione, nelle quali si sostiene l'esistenza di due misteri: uno di carattere "fattuale": il mistero storico costituito dalla fondazione, sviluppo e sparizione del regno normanno di Sicilia (1130-1198); e uno di carattere "scientifico" costituito dagli sforzi poco fortunati sostenuti dalla storiografia moderna per determinare e spiegare l'amministrazione creata e messa in funzione in quel regno.

Le venticinque pagine di tale introduzione presentano intuizioni e osservazioni originali e suppongono vaste conoscenze di amministrazione del medioevo latino e bizantino, che vengono poi sviluppate nei sei capitoli del corpo centrale del lavoro. Il Takayama si cura giustamente di seguire l'origine e il divenire delle singole istituzioni amministrative civili e militari nel contesto del processo storico politico e militare. È il processo segnato dalla conquista normanna della Sicilia sotto il Gran Conte Ruggero d'Altavilla (1058-1101), dalla reggenza di sua moglie Adelaisa durante la minore età di Ruggero II (1101-1112), dal governo di quest'ultimo (1112-1154) che nel 1127 fonda il "Regnum Siciliae" con capitale Palermo, e infine dall'annessione alla Sicilia a dalla pacificazione di tutti i territori dell'Italia meridionale già conquistati da Roberto il Guiscardo e dai suoi successori immediati. L'opera sarà continuata con alterne vicende dai re Guglielmo I (1154-1166) e da Guglielmo II (1166-1189). Quest'ultimo dovette lottare, fra l'altro, contro la fronda di alcune grandi famiglie normanne, la quale, rafforzata da altri fattori storici, fece cadere la dinastia degli Altavilla in una crisi che sarebbe sfociata nel matrimonio di Costanza, sua ultima erede, con lo svevo Enrico VI.

Alla luce di tale contesto storico si comprendono meglio le funzioni e il significato di certi titoli e di certe cariche amministrative sia del governo centrale di Palermo che del governo periferico; si pensi a titoli come "principe", "duca", "conte", e a cariche ufficiali come "ammiraglio", "ammiraglio degli ammiragli", "maestro conestabile", "giustiziario", "maestro capitano e giustiziario", "maestro giustiziario della curia reale", "siniscalco", "camerario", "maestro camerario", ecc.; e poi; "cancelliere", "vice-cancelliere", "logoteta", "protonotario", "scrinario", "maestro notario", "notario", "sigillario", "cancelliere", ecc.

Il Takayama non solo illustra tali titoli e cariche mostrandone, eventualmente, l'origine o il modello bizantino, arabo o franco, ma li documenta in una serie di sette appendici indicando con rara precisione 1) quando essi compaiono (a questa precisazione premette una preziosa tavola cronologica col "sistema di datazione" seguito dai Normanni), 2) in quali diplomi compaiono; 3) i nomi dei personaggi che li hanno portati o rivestiti; 4) gli eventuali rapporti o contesti genealogici di tali personaggi.

Il lavoro è concluso da un ricca bibliografia risultante di una lista di mss (pp. 229-240), di una lista di fonti stampate (pp. 241-246) e di una serie di "fonti secondarie", cioè di studi moderni (pp. 247-261).

Una scorsa qualsiasi di tali appendici e liste bibliografiche — come pure del magnifico indice dei nomi di persona, di luogo e delle cose più notevoli — conferma l'impressione di esemplare serietà scientifica con cui l'autore ha condotto la sua opera di ricerca e di elaborazione storica. Grazie alla struttura che il volume ha e alla grande ricchezza di dati di fatto documentati e ordinati che offre, esso si configura come un manuale non solo di studio, ma anche di consultazione per chi si occupa di storia dei Normanni in Sicilia.

C. Capizzi, S.J.

Mauro Zonta, *La Filosofia antica nel Medioevo ebraico*, (= Philosophica, 2) Paideia, Brescia 1996, pp. 301.

M. Z., pure A. di un *Dizionario filosofico ebraico del XIII° secolo*, di *Fonti greche e orientali dell'Economia della Saggezza di Bar Ebreo* e di un *Interprete ebreo della filosofia di Galeno*, tratta un tema di notevole rilievo per la filosofia antica, soprattutto greca, e per la sua trasmissione al mondo medievale cristiano, arabo ed ebraico, concentrandosi su quest'ultimo. A tale scopo, redige un vasto inventario di traduzioni, commenti e compilazioni, eseguiti tra il 1200 e il 1500. Dobbiamo convenire con lui che "il pensiero antico, lungi dall'aver esaurito la propria funzione con la fine del mondo classico greco e latino, ebbe nel Medioevo una nuova stagione di vita" (Premessa, p. 8). Eppure il campo è trascurato. I più si accontentano di ammirare i testi classici e di coglierne l'eredità, senza seguire l'iter percorso dal pensiero umano per arrivare fino a noi, iter senza il quale non avremmo oggi né i

testi, né gli utilissimi commenti che ne hanno favorito la trasmissione. Perciò, a ragione le versioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi "rappresentano un settore tanto importante quanto trascurato" (ivi).

Nella sua ricerca l'A. non si limita ai soli testi filosofici o alle sole versioni ebraiche. Menziona anche traduzioni di altri testi (scentifici per es.) e in altre lingue. Perciò formuliamo l'auspicio che, con le sue doti e la sua giovane età, l'A. sviluppi questo lavoro, estendendone la prospettiva e l'utilità a un campo ancora più vasto.

Nell'Introduzione l'A. esamina la funzione delle traduzioni ebraiche nel trasmettere le fonti filosofiche antiche. Nella Prima Parte del volume invece studia l'ambiente culturale, la morfologia delle traduzioni rispetto agli originali. Si occupa della funzione mediatrice delle traduzioni siriache e arabe e ne studia a loro volta metodi e modalità, arrivando così al canone della traduzione, che è quello di Maimonide e all'Averroismo ebraico.

Nella Seconda Parte l'A. ricostruisce la storia delle traduzioni ebraiche tra il 1200 e il 1500. "Fino al 1200 la funzione dei dotti ebrei nella trasmissione del pensiero arabo all'Europa sembra essere consistita solo nell'offrire ai latini la loro opera di 'volgarizzazione' preliminare dei testi: ruolo che avrebbero continuato a svolgere fino al Cinquecento inoltrato. Presto però da semplici 'dragomanni' passarono al ruolo più impegnativo di traduttori. E proprio in questa veste ... diedero un contributo di prim'ordine alla storia del pensiero europeo" (p. 17). Infatti la loro opera non si esaurì nella sola trasmissione letterale dei testi, ma ne fornì una rilettura e una rielaborazione adeguata al contesto storico dell'epoca.

Alla fine di ogni sezione l'A. aggiunge una buona bibliografia, cui manca però quella araba. Il volume ha utili indici, onomastico, degli autori antichi, medievali e moderni dei manoscritti menzionati e ha una tavola cronologica dove appaiono i principali traduttori e commentatori. Tutto contribuisce a fare del volume uno strumento di lavoro per promuovere altre ricerche, che ci auguriamo numerose e altrettanto eccellenti.

J. Habbi

Iconica

Gian Paolo Bonani e Serena Baldassarre Bonani, *Maria Lactans*, (= Scripta Pontificiae Facultatis Theologiae "Marianum" 49, N.S. 21). Presentazione di I. M. Calabuig, Edizioni Marianum, Roma 1995, pp. 136 + XVI Tavole + 3 Tavole di concordanza.

Il presente lavoro, frutto di anni di ricerca, non "sine ira et studio" (p. 9), consiste in una presentazione, una introduzione, un saggio introduttivo e 64 illustrazioni. Benché la prima raffigurazione mariana a noi nota sia del tipo della Madonna del Latte, almeno se si prende come tale la raffigurazione delle Catacombe di Santa Priscilla, gli Autori, coniugi, psicosociologo lui e

docente di management lei, si meravigliano che questo tipo di rappresentazione iconografica sia trascurato (ibid.). Il motivo di Maria Lactans è noto anche sotto il nome della Madonna dell'Umiltà. È inoltre un tema che unisce l'Oriente e l'Occidente, la Maria Lactans corrispondendo alla Galaktotrophousa (p. 13).

Nella sua Presentazione (pp. 5-6), Ignazio M. Calabuig, preside del Marianum, focalizza la problematica. Da una parte, la raffigurazione è biblica: "Beato il seno che ti ha allattato" (Lc 11, 27) (p. 5). Dall'altra, il tema iconografico di Maria Lactans ricopre la funzione di antidoto a qualsiasi docetismo, in quanto mette in rilievo la funzione soteriologica del corpo ("caro cardo salutis").

In vista di tale prospettiva l'attuale saggio vuol colmare quel vuoto iconografico attraverso una ricerca soprattutto bibliografica. Sono stati esaminati, con criteri tematici, geografici e cronologici, 149 contributi (pp. 6, 13, 105).

Mentre il manierismo esagera le rappresentazioni del sacro, non si deve ignorare che la maggioranza degli artisti ha intenti spirituali (p. 33; cf p. 47, no. 7). Ma sulla relazione con l'Oriente resta la domanda della priorità e dell'influsso; infatti per alcuni sarebbe stata l'arte bizantina a seguire l'arte occidentale (pp. 53-54, no. 24). Altri invece affermano il contrario (p. 49, no. 12). Secondo questi ultimi, il tipo Galaktotrophousa è presente a Costantintopoli anche lungo i dodici secoli prima di Giotto. Il numero bibliografico 34 a p. 58 conferma l'origine bizantina della Galaktotrophousa. I numeri 70-75 sono tutti dedicati a Bisanzio. Si asserisce, a p. 94, no. 121, che Maria Lactans raggiunge l'Europa, non direttamente dall'arte copta, ma attraverso Costantinopoli. Se questo non salta agli occhi, dice il "Saggio bibliografico", è colpa della cesura dell'iconoclasmo. L'ipotesi che Trento avrebbe fatto sparire il modello, non trova riscontro (p. 111)..

Si noti l'incongruenza di tre varianti: Lérins, Lerin e Lerino in una breve nota a p. 26. Manca la riproduzione di due importanti raffigurazioni di Maria Lactans: quella etiopica della "Fuga in Egitto", che pure c'è nel *Kleines Wörterbuch des christlichen Ostens*, tavola III, e l'altra, la Madonna delle Grazie, nella Chiesa di S. Maria delle Grazie al Trionfale, Roma, inserita da G. Gharib in *Icone mariane*, tavola 18. Comunque, nonostante l'indiscusso contributo di classificazione, manca una valutazione critica in quanto non c'è risposta alla domanda se il prototipo di Maria Lactans sia orientale oppure occidentale (p. 115). Però, il lavoro paziente di seguire trame e teorie apre utilissime piste per l'approfondamento di un tema che, nella riscoperta cristiana dei valori del corpo può essere finalmente esaminato nel contesto del sacro. Abbiamo qui una rassegna di letteratura. Chiunque voglia addentrarsi in questo fitto bosco saprà apprezzarla.

E. G. Farrugia, S.J.

Maria Giovanna Muzj, *Visione e Presenza: Iconografia e teofania nel pensiero di André Grabar*, La Casa di Matrona, Milano 1995, pp. 247.

Nella prefazione, Charles A. Bernard, direttore di questa tesi dottorale, difesa al Pontificio Istituto Orientale nel 1993, ne puntualizza i due aspetti: far conoscere André Grabar (1896-1990), con il suo notevole contributo nel campo dell'iconografia, ma anche dare un personale apporto allo stesso tema iconografico (p. 5).

Il primo capitolo, "Oriente e Occidente: la duplice formazione di Grabar" (pp. 13-28) mostra un Grabar, ambientato in Oriente e in Occidente (p. 13): nato nella capitale Ukraina, dove ha trascorso la prima parte della sua vita, prima di emigrare a Sofia, egli si stabilisce definitivamente in Francia, dove rimane fino alla morte. Gli erano quindi familiari le iconografie dell'Oriente e dell'Occidente. Perciò rifugge dalle contrapposizioni facili, anche del suo maestro G. Millet, come: capitale *e* provincia, classico *e* monastico, Bisanzio *e* Oriente (pp. 20s). Tutto lo prepara a non opporre Bisanzio all'Occidente latino, ma a vedere continuità in luogo di contrasti (p. 24).

Un'ulteriore precisazione proviene dall'"Approccio metodologico" del secondo capitolo (pp. 29-43). Stando alla distinzione di E. Kitzinger (p. 32), l'approccio di Grabar meriterebbe di essere chiamato, piuttosto che iconografico, iconologico, benché Grabar parli sempre di "iconografia". Infatti, si concentra sulla *Redaktionsgeschichte* dell'immagine piuttosto che sul contenuto (pp. 31-32). In altre parole, siccome l'immagine, come il linguaggio, evolve nel tempo, Grabar si interessa al contesto in cui l'immagine fa la sua comparsa, più che alla sua funzione nella liturgia o ai riferimenti scritturistici ivi decifrabili, come invece ha fatto E. Mâle (p. 35). Presi isolati, i singoli pezzi o elementi ("set-pieces") dell'immagine della Natività acquistano un nuovo significato (pp. 35-36). Si può così individuare il momento in cui una variante significativa appare per la prima volta (pp. 36-37). Esempio di come il metodo tipologico scompone un insieme, è la sua analisi della raffigurazione tradizionale della Pentecoste, arrivando così al prototipo: gli Apostoli dovevano trovarsi all'interno di un semi-cerchio, mentre i rappresentanti dei popoli da evangelizzare dovevano starne fuori, come suggerito dagli *Atti* (p. 37).

Il terzo capitolo, "Funzione e significato" (pp. 45-62) fa subentrare al problema della composizione delle immagini paleocristiane quello degli intenti religiosi (p. 45). Nell'analisi tematica rientra l'indagine sull'intenzionalità di un'opera, e proprio nell'analisi funzionale consiste l'aspetto più originale della metodologia di Grabar (pp. 45-46). Un esempio ne è il motivo dell'imperatore (p. 48). Se uno non affronta la funzionalità di un'opera e/o l'intenzione del committente, l'analisi meramente simbolica si chiude in un circolo vizioso (p. 49). Sul piano religioso bisogna chiedersi a quali intenti servivano le immagini (p. 51), domanda essenziale alla storia della religione. Intanto, come rileva M. Eliade, nell'espressione, "storia della religione", l'accento cade di solito sulla storia, e non (come dovrebbe) su religione (ibid.).

Su questo presupposto si basa la simbolica spaziale: il simbolismo cosmico è di fatto comune agli edifici cultuali giudaici e cristiani (p. 57). Proprio questo *continuum* permette a Grabar di esprimere una critica a G. Jerphanion, S.J., e ai suoi tentativi di datazione di alcune cappelle rupestri cappadoci, perché la continuità di motivi aniconici non consente di attribuire al periodo iconoclasta decorazioni aniconiche in alcune cappelle rupesti cappadoci (p. 58; cf p. 22).

Con queste premesse, la seconda parte del libro è dedicata a "Impero e cristianità" (pp. 63-109). Dato che l'arte imperiale è di per sé arte religiosa (p. 67), esige una ricerca duplice: sistematica e storica (pp. 68-69). Stando a Grabar, la matrice religiosa dell'arte imperiale si vede non tanto nel legame che intercorre tra potere imperiale e religione cristiana, quanto alla trasformazione ideologico-religiosa della concezione del potere, già avvenuta in seno all'impero romano prima che il cristianesimo diventasse religione di stato (p. 81). La continuità e la discontinuità del motivo si manifesta, ad esempio, nell'iscrizione di tipo ex-voto "Constantinus Victor" della antica basilica di S. Pietro (p. 88), in netto contrasto col motivo pagano di "Sol Invictus" dell'arco di Costantino, eretto in antecedenza (p. 89). Un altro esempio è l'arco trionfale di S. Maria Maggiore, prima grande chiesa costruita da papi, che riflette il trasferimento della sede da Roma a Costantinopoli, mentre il vescovo di Roma riempie il vuoto, come unica autorità (p. 95). La presentazione di Gesù ha luogo in un tempio romano della divinità Roma, la cui iconografia si ricollega a Filippo l'Arabo (pp. 93-94), come ha mostrato E. Kitzinger (p. 95). Siccome il linguaggio dell'arte imperiale era religioso, poteva servire da modello all'arte cristiana (p. 109). Si capisce anche come, nell'interpretazione di P. Amato, che l'A. fa sua, S. Giuseppe rappresenti la figura del vescovo, nella fattispecie di Roma (p. 98). In questa prospettiva, i due personaggi femminili, nell'Epifania di Cristo sull'arco trionfale, sarebbero Roma e Costantinopoli (ibid.).

La terza parte (pp. 111-209) s'intitola "Teofania". Individua il leitmotiv del linguaggio figurativo cristiano in due temi intrinsicamente collegati: teofania e visione (p. 114). Di per sé Grabar evita l'uso del termine teofania (p. 129). Il sovrano non è la divinità, ma colui nel quale si manifesta la divinità (p. 130). Il linguaggio iconografico cristiano ha due tratti: (a) atteggiamento frontale e (b) fissità dello sguardo dei martiri e dei testimoni della Teofania storica (p. 147). A proposito, la discussione di Plotino e la contemplazione con l'"occhio interiore" illustra questo linguaggio che diventa "simbolico" (pp. 150, 154). La differenza tra espressione imitativa e espressione simbolica corrisponde a quella tra sapere discorsivo, dialettico e sapere immediato, simbolico (p. 157). Proprio perché furono considerati teofanie gli eventi della vita di Cristo potevano entrare nell'universo semantico del tempo (p. 176). Le teofanie erano visioni del Logos o visioni storiche. Questa distinzione corrisponde, come si aspetterebbe da un punto di vista patristico, alle teofanie del Logos nell'Antico Testamento, rilevate da s. Giustino e da s.

Ireneo (pp. 179-180) e alle visioni storiche di Cristo nel Nuovo Testamento. Un accostamento tra ciclo imperiale e ciclo cristiano è legittimo in quanto si tratta in ambedue i casi di sacralità. Grabar focalizza le differenze tra Oriente e Occidente nel tipo di teofania. La Vergine che allatta, a Saqqara, testimonia la realtà dell'incarnazione, e indica quindi la Madre di Dio, piuttosto che la Madre di Cristo (p. 184). In Occidente, al contrario, dove non si è mai dubitato della canonicità dell'*Apocalisse*, sono determinanti le visioni escatologiche (p. 185). Quanto alle teofanie della Passione-Risurrezione, A. Grillmeier ha mostrato che gli occhi aperti del Cristo crocifisso rivestono un significato teofanico, perché alludono al trionfo divino sulla morte (p. 196).

L'A. ritiene che nell'insegnamento di Grabar sull'origine teofanica dell'iconografia non tutte le lezioni sono state tratte. A conferma si appella a R. Taft e a A. Quacquarelli, che si oppongono all'ipotesi storicista della devozione nel quarto secolo (p. 207); invece, la liturgia è anamnesi efficace, quindi sacramentale e mistica, come la descrive s. Cirillo di Gerusalemme (pp. 207-208).

Conclusione: Senza limitarsi ad evocare le teofanie dell'Antico Testamento e le teofanie storiche del Nuovo, il cristianesimo ne afferma la permanente attualità (p. 214). Stando a Grabar, il compito dell'arte cristiana è di proclamare la parusia di Dio, in modo da farne apparire la visibilità (ibid.).

Eccellente nella chiarezza e nello svolgimento logico della problematica, ed importante per il simbolo reale, spina dorsale di teoria e prassi cristiane, il libro non è altrettanto eccellente nella valutazione critica di Grabar, nonostante qualche giusto rilievo. Questo difetto proviene da insufficiente discussione della letteratura secondaria, ad es., della *Byzantine Aesthetics*, London 1963, di G. Mathew, che peraltro discute l'estetica di Plotino (cf p. 116), pur mantenendosi nella linea di G. Millet. Questa mancanza di riferimento a letteratura secondaria si fà specialmente sentire quando si tratta della tesi centrale di Grabar, cioè della dimensione imperiale (p. 51; cf l'interpretazione data da Muzj a pp. 187-188 del Cristo di S. Pudenziana), da paragonare a un libro recente di Th.F. Mathews che critica severamente questa tesi di A. Grabar (cf OCP 60, 1994, 645-647).

E. G. Farrugia, S.J.

Islamologica

Pierre Boz, *L'Islam: Un pianeta tutto da scoprire*. Trad. dal francese di F. Peirone. Paoline, Milano 1996, pp. 191.

Si tratta della traduzione dell'originale francese: *L'Islam, découverte et rencontre*, Paris, 1993. L'autore è consigliere per l'islam dell'Arcivescovo di Parigi ed è, come dice la nota biografica sul retro del libro, "particolarmente attento, a causa delle sue ricerche e dell'esperienza di un lungo soggiorno in

'terra d'islam', al dialogo tra le religioni e confessioni che presentano legami con Gerusalemme".

Con questo libro l'autore vorrebbe aiutare soprattutto le "migliaia di uomini e donne provenienti dall'islam" che "vivono ormai la loro esperienza quotidiana al di fuori delle comunità costituite" e fra loro specialmente "le coppie islamico-cristiane sempre più numerose e sempre più perseveranti nella loro scelta profetica" (p. 5-6).

L'autore si propone di adottare una prospettiva comparativa, presentando le convergenze e i contrasti fra l'islam, l'ebraismo e soprattutto il cristianesimo, ma allo stesso tempo sottolinea di non volere assolutamente "situare l'islam in una prospettiva cristiana" perché è convinto "che questa religione [l'islam] nasce, come ogni religione, come ogni realtà e tutta la storia, dal mistero di Dio stesso" (p. 6).

P. Boz giustamente caratterizza il suo libro come "annotazioni sull'islam" perché non provvede ad introdurre sistematicamente la fede e la prassi dei musulmani, né a livello normativo né a livello empirico. Certo, i diciotto brevi capitoli toccano molti aspetti centrali della visione di fede islamica (l'ultimo capitolo aggiunto, da Vincenzo Poggi tratta dei musulmani in Italia), ma da parte a parte i pezzi d'informazione, le riflessioni e le suggestioni dell'autore presuppongono — e quindi non forniscono — una solida conoscenza della visione religiosa dei musulmani (come invece fanno in italiano talmente bene p. es. A. Bausani, *L'Islam*, IV edizione, Garzanti 1995 ed anche P. Branca, *Introduzione all'Islam*, Ed. San Paolo, 1995 ed altri).

Comunque, anche come "annotazioni sull'islam", scritte da un credente cristiano nello spirito d'ecumenismo interreligioso, il libro non è esente da critiche. Ci limitiamo qui a menzionarne alcune. Nella presentazione dei testi non è stato adottato un preciso metodo di traslitterazione. Così il libro abbonda di termini e nomi trascritti dall'Arabo difficilmente riconoscibli, ad es. 'Ibn Hishaq (morto nel 767)' (p. 19): presumibilmente si tratta di Muhammad Ibn Ishâq (ca. 704-767 d.C.) la cui *Sîrat al-nabî* fu revisionata da Ibn Hishâm (m. 833 d.C.); a p. 68 si accenna ad 'al-Bashurì' come a un commentatore del Corano. Questo nome sembra essere completamente sconosciuto alla cultura islamica. Siccome non vengono indicati gli anni né della morte, né della nascita, risulta difficile arguire di chi si tratta. Forse del famoso scolaro egiziano Ibrahîim b. Md. Bâdjûrî (1783-1860)? Comunque, Bâdjurî, autore di diversi commentari di teologia e diritto islamici, non ne ha scritto nessuno sul Corano.

Inoltre *sharî'a* diviene "shariha" (p. 100; 162); *mîthâq* (il Patto) "Mitaq" (p. 120); *djâhiliyya* (il tempo preislamico qualificato normalmente "tempo d'ignoranza") "Giahilya" (p. 121); *mut'a*, correttamente spiegata come "unione passeggera" [fra un uomo ed una donna], fatta "per godimento" diviene *mat'a* (p. 144) e "Muhaviyya (603-680)" deve essere il famoso Mu'âwiya I b. Abi Sufyân, fondatore della dinastia omayyade. Questa volta l'autore ci aiuta indicando gli anni di nascita e morte! I due ben noti studiosi francesi

dell'Islam, R. Blachère e Émile Dermenghem divengono "R. Blacheres" (p. 19) e "Emile Dermenguen" (p. 44).

Sono ancora da notare alcune imprecisazioni. Ad es. viene affermato che 'Ali, "storicamente cugino e genero di Maometto, è nello Sciismo l'equivalente del profeta e, nell'islam, l'aspetto interiore, mistico, non rivelato della religione" (p. 22). Sarà difficile trovare nel passato e nel presente singoli autori sciiti e sunniti che sottoscrivano queste affermazioni. Tanto meno è corretto fare tali affermazioni generalizzanti riguardo allo sciismo e all'islam. Alla stessa pagina si legge: "Infatti, non sono mai state notate differenze o discrepanze tra il testo del Corano e la sua esegesi pronunciata dal profeta [cioè nei hawâdith]" (p. 22). Questa affermazione trascura il fatto che la critica classica degli *hawâdîth* ha verificato se le attribuzioni di un certo *hadîth* al Profeta erano in contrasto con il Corano. Nel qual caso ha sempre qualificato questo hadîth come inattendibile o apocrifo.

A pagina 162 Boz afferma che "il Corano riconosce come parte della 'gente del Libro' ... i seguaci di Zoroastro". I fatti storici non coincidono con questa asserzione (cf. art. Madjûs, *Encyclopedia of Islam*, 2nd. ed., vol V). Siccome si tratta di una questione di grande importanza, sarebbe stato opportuno provare la veridicità di tale asserzione. A p. 175 al termine *"Sci'ah"*, *shî'a*, viene dato il significato di *"separazione"*. In verità questo termine significa piuttosto "partito" nel senso di gruppo che si è messo d'accordo e agisce in accordo (cf. Lane, *Arabic-English Lexicon* (London 1877), p. 1632, voce: *shî'a*). Riguardo al termine *djihâd*, nel glossario alla fine del volume (p. 185), viene spiegato che all'inizio [*djihâd*] si riferiva alla lotta che ogni individuo deve affrontare per perseguire la perfezione sul "sentiero di Dio" e che in epoca posteriore al Corano sia stato trasposto alle guerre di conquista. In realtà, perseguire la perfezione sul "sentiero di Dio" già nel Corano fa parte di un dovere non solo individuale, ma di tutta la comunità che deve lottare per la supremazia dell'islam cercando di sradicare l'idolatria e di soggiogare "la gente del Libro", se necessario anche con mezzi militari.

Non ci sembra sostenibile l'opinione che "il Corano rivela ... una perfetta conoscenza dei Vangeli dei cristani" (p. 105). Non esistono prove dell'esistenza alla Mecca di una comunità cristiana (cfr. p. 60), e di fatti giustificanti l'asserzione: "Tuttavia, è del tutto sicuro che, agli inizi della predicazione maomettana, i cristiani presenti alla Mecca abbiano accolto molto favorevolmente gli elementi di questa religione [islamica] che a loro non appariva come nuova, ma soltanto come meglio impiantata nella loro cultura e nella loro lingua araba" (p. 62). Le pochissime informazioni certe che abbiamo su Waraqa ibn Nawfal e le sue relazioni con l'islam nascente non ci sembrano giustificare tale asserzione.

Finalmente dobbiamo accennare ad alcune asserzioni dell'autore che ci appaiono non soltanto insufficientemente fondate, ma anche formulate in un modo offensivo e pertanto non utile al dialogo. Il *Ramadan* è qualificato, senza spiegazioni ulteriori, come "uno dei pilastri teologicamente più lon-

tani dallo spirito dell'islam" (p. 73). Parlando dello sforzo degli ascoltatori di scrivere le rivelazioni proclamate da Muhammad, l'autore dice che "bisognava fare molto in fretta e non perdere neanche una briciola della Rivelazione" (p. 68) senza menzionare l'insegnamento classico dei musulmani che ritiene che le parole e le frasi proclamate da Muhammad — direttamente rivelate a lui da Dio — siano state conservate senza alcuna alterazione nella memoria degli ascoltatori (*huffâz*) capaci di ricordarle integralmente.

Parlando della versione di al-Bukhârî (810-870) del "Viaggio Notturno" di Muhammad (citata alle pagine 88-90) l'autore afferma di preferire questa versione "ad altre ancora più prolisse e bizzarre" (p. 85) e questo dopo aver spiegato che per la fede islamica questi *hawâdith* sono "alla pari del Corano, fonte di rivelazione" (p. 22).

Sarebbe troppo facile aggiungere altre osservazioni. Abbiamo voluto soltanto sottolineare, nel contesto di un libro che desidera contribuire alla comprensione reciproca fra cristiani e musulmani, l'esigenza di una presentazione esatta quanto ai fatti ed empatica quanto alle credenze, tenendo conto tanto della grande diversità in campo pratico e dottrinale, quanto dell'assenza nell'islam di una struttura autorevole — atta a definire ortoprassia ed ortodossia — paragonabile al magistero della chiesa cattolica. Perciò non ci pare giusto ed utile parlare dell'islam in termini troppo generici.

Il libro ha comunque il merito di stimolare la nostra riflessione sugli aspetti teologici e spirituali dell'incontro fra le religioni monoteistiche.

La traduzione in italiano del saggio magistrale di Robert Caspar, *Pour un regard chrétien sur l'islam* (Paris: Centurion, 1990) aiuterebbe molto nella stessa direzione.

Ch. W. Troll, S.J.

Fondazione Giovanni Agnelli, *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*. Scritti di Ḥasan al-Bannā Sayyid Quṭb, Muḥammad 'Abd Allāh al-Sammān, Rashīd al-Ghannūshī, Nasr Hāmid Abū Zayd, Muḥammad Saīd al-Ashmawy, Fouad Zakariya, Farag Fawda. Introduzione di Andrea Pacini (= Dossier Mondo Islamico 2) Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, pp. X + 170.

Abbiamo già recensito in OCP (1996) 219-220, il fascicolo primo del Dossier Mondo Islamico, *Dibattito sull'applicazione della Sharī'a*. Anche questo secondo volume, come il primo, introdotto da A. Pacini, responsabile del programma di ricerca della Fondazione Giovanni Agnelli, "Islam e modernità", si basa sulla traduzione di saggi di musulmani contemporanei, integralisti e liberali.

La prima parte del volume è dedicata alla corrente islamista. Tre saggi, *Messaggio del Quinto Congresso dei Fratelli Musulmani*, *Il Quinto Congresso* e *Le cinquanta richieste* sono del fondatore dei Fratelli Musulmani, Hasan al-Bannā, ucciso in uno scontro con la polizia egiziana nel 1949. Il quarto e il

quinto, *Il governo islamico* e *Islam e organizzazione della città* sono di Sayyid al-Quṭb, guida intellettuale dei Fratelli Musulmani, giustiziato in esecuzione di condanna capitale nel 1966. Il sesto saggio, *I pilastri della missione islamica* è di 'Abd Allāh al-Sammān, ideologo dei Fratelli Musulmani. Il settimo e l'ottavo, *La da'wa* o *l'invito a seguire la retta via* e *Capi del movimento islamico contemporaneo*, sono di Rashīd al-Ghannūshī, tunisino islamista, oggi fuoruscito. Di quest'ultimo la sintesi dell'ideologia islamista: "È necessaria una visione globale dell'Islam ... al fine di creare uno stato musulmano. Questa visione si accorda perfettamente a tre correnti principali: i Fratelli Musulmani, la *Jāmi'a* musulmana in Pakistan e il movimento dell'imām al-Khumaynī nell'Iran. Mi limito al seguente testo dell'imām al-Khumaynī: Il primo dovere dell'esperto della legge religiosa islamica è guidare in vista della esaltazione della Parola di Dio, nonché in vista della Guerra Santa continua, per purificare la terra dai nemici di Dio. La lotta politica è un dovere religioso" (p. 58).

La seconda parte è invece dedicata alla corrente liberale opposta. Il primo saggio, *Il discorso religioso contemporaneo,* è di Nasr Hāmid Abū Zayd, docente universitario al Cairo, favorevole a nuova esegesi del Corano, bersaglio di violenta reazione, fino ad essere tacciato di apostasia e costretto a fuggire in Europa. Il secondo saggio, *La sovranità di Dio,* è di Muḥammad Saīd al-A'mawy, alto magistrato egiziano, che propone ripensamenti radicali su politica e diritto islamici. Il terzo, *La problematica del risveglio dell'Islam* è dell'egiziano Fouad Zakariya docente all'università del Kuwayt, dalle posizioni nettamente laiciste. Il quarto e ultimo saggio, *Le correnti islamiste in Egitto* è dell'intellettuale egiziano, Farag Fawda, ucciso nel 1992 da militanti islamisti a causa delle sue idee, considerate rivoluzionarie e blasfeme. Citiamo da questo secondo filone, liberale e laicista, affermazioni di Nasr Hāmid Abū Zayd: "... Se attraverso il concetto di sovranità il discorso religioso tende a mettere fine al mutuo asservimento degli uomini, questo concetto giunge nella pratica alla dominazione di quanti pretendono detenere esclusivamente il diritto di comprendere e di interpretare i testi e di essere i soli trasmettitori della parola di Dio. Questo concetto diviene così un'arma pericolosa, poiché trasforma un conflitto fra uomini in un conflitto fra gli uomini e Dio, togliendo a questi ultimi ogni possibilità di cambiamento" (pp. 99-100).

I saggi sono tradotti per la prima volta dall'arabo in italiano da Paola Pizzo, di cui è recensita in OCP (1996) 267-268, la versione italiana, con introduzione e commento, del *Trattato delle Iconi* del teologo melchita Teodoro Abū Qurrah. (Ci lascia semmai perplesso *Tahafut,* tradotto qui con *miseria,* quando la resa latino-medievale *corruptio,* è corretta, da arabisti competenti in latinità, con il termine *incoherentia,* non con *indigentia,* corrispondente a *miseria*).

Il volume, come il precedente della stessa collana, rivela con efficace obbiettività l'aspetto complesso e polimorfo dell'Islam odierno. E come consta-

tavamo recensendo il primo lavoro della collana, anche questo secondo volume denuncia la profonda crisi in cui si dibatte l'Islam in Egitto (e non solo in Egitto). In nome della appartenenza alla stessa religione, uomini di opposte tendenze, sono uccisi o banditi da chi pure si richiama all'Islam. Quadro inquietante odierno di un Paese che è musulmano fino dai primi decenni dell'Egira, manifestato, senza bisogno di glosse, da soli testi, proposti in italiano con lucida fedeltà.

V. Poggi, S.J.

Hugh Goddard, *Christians and Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding*. Curzon Press, Richmond, Surrey 1995, pp. xi + 200.

The author of the present book, Lecturer in Islamic theology at Nottingham University, has been engaged in promoting in- and outside academe the understanding Islam and Christianity and their understanding of each other. His study and experience of relations between Christians and Muslims past and present has taught him that — besides the notorious mutual ignorance between Christians and Muslims — "one of the major problems has been, and still is, the application of what in almost any other walk of life would be called double standards. Christians and Muslims in other words, each apply one set of standards or criteria to their own faith and a completely different set of standards to the faith of the other" (p. 2). Whereas the two communities bitterly resent the other's caricature of themselves, this does only rarely "affect their continuing love of their own caricature of the other, which they love because it makes them feel good — and superior" (p. 9).

In order to lay bare this mechanism Goddard presents, in a succinct and hence inevitably highly generalising way, a study of Christianity and Islam "that approaches the two traditions, as far as is possible, in the same way, using the same criteria" because "no criterion of judgement can be applied to the faith of the other that has not already been applied to one's own faith" (ibid.).

The approach — the author characterises it as one of "critical sympathy" — involves first of all comparison. It takes Christianity and Islam as "multi-dimensional" religious systems that will display "some commonality" although "many of the same elements ... present in both traditions ... will probably be put together in different ways ..., and different priorities will be given to different features in the two traditions" (p. 10). The approach understands itself to be also historical and phenomenological "in the sense of attempting, insofar as is possible, to outline the two traditions accurately from a neutral and independent standpoint" (ibid. p. 10).

The study describes and evaluates the two religious traditions by introducing us to eight aspects, central to both: origins, Scriptures, development of religious thought, law and ethics, worship and spirituality, unity and diversity, spread and history, modern developments. It concludes with a few

comparative remarks on conversions from Islam to Christianity and vice versa and on how to picture the relationship of the two faiths. Goddard "diagrammatically" pictures the "wide range of opinion" found on many issues of importance to each of the two traditions, as two identical spectrums, the one representing "Christian faith," the other "Muslim faith" (see pp. 170-172). How should these two spectrums be related to one another: do they cross? If so, to what extent, or do they even almost overlap? "In practice different diagrams will probably need to be drawn with respect to different issues, and there will be variation between different geographical areas and different historical periods, as well as with reference to individual Christian or Muslim thinkers" (p. 171f.).

In evaluating the courageous undertaking of Goddard it would seem to be important to keep in mind what the author claims and what not, in other words: the modesty of his claim. As he says: when comparisons between the two faiths are made in this way, in most cases "it would certainly become clear that the central points of each spectrum would not match precisely." The author does claim however that on many if not most of the central issues, such as have been considered in his study, "there is at least some common ground between some Christians and some Muslims" (p. 172).

In the introduction the author shows himself fully aware of the risk of superficiality in a study that treats in half a chapter subjects on which entire undergraduate textbooks are written. However, his study has the considerable merit to help a wider public effectively to become self-critically aware of the persistent disease of applying double standards when talking about the religious faith and practice of the other. In any case, the considerations of the present book need to be accompanied by studies that would show the distinctive, essential differences of the two faith traditions on the normative level and that would allow us to perceive that the persistent effective presence of these distinct features have effected also, at least to some extent, the empirical (i.e. historical-sociological-biographical) realities of both faith traditions. I am thinking in this context for instance of J. Chr. Buergel's recent work: *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam*, München 1991 (cf. my review in *ICMR*, 4: 160-162).

On p. 62 the author would seem to mislead the reader into conceiving of the Christian doctrine of Trinity in terms of Jesus, God and Holy Spirit, whereas the doctrine speaks of three "persons": Father, Son and Holy Spirit, One God. The chapter on worship and spirituality lacks any, however succinct, mention of the specifics of the Orthodox and Catholic liturgical life and its central role in mediating the message of the Scripture and in shaping the spiritual life of the communities as a whole. The last paragraph on p. 110 which contrasts the focus of the East on the Eucharist "as thanksgiving for the mystery of the Incarnation" and of the West as "the Mass, the reenactment of the sacrifice of Jesus on the cross": an example of generalisation turning into travesty. I am not thinking here, for example, only of the

sacramental theology of Vatican Council II but of the overall tradition of the eucharistic theology of the Western Church. If the author had spoken of different accentuations the paragraph might have been to the point. To speak, in the context of the ever newly emerging religious orders and congregations in the Catholic tradition in terms of "further sub-division" of "Western Christianity" overlooks the fact that this phenomenon has always been viewed by the Catholic Church as an enriching gift of diverse charisms — which of course does not gainsay the fact of occasional tensions between individual members or groups of one religious order with that of another (cf. p. 113).

Also, this reviewer finds very doubtful the assertion as well as the need for the following undocumented comparative statement: "Overall, however, it has to be acknowledged that of the two communities the Muslim community has generally fared better in preserving its unity since the number of sub-groups within it is considerably lower than that within the Christian community" (p. 117).

The study offers a small but judiciously selected bibliography (which however avowedly keeps strictly to publications in English, a choice that renders to some extent provincial at least parts of the study) and a (non analytical) index of names and key subjects.

May Goddard's courageous and intelligent *cri de coeur* fall on open ears.

Ch. W. Troll, S.J.

Christian van Nispen tot Sevenaer S.J., *Activité humaine et agir de Dieu.* Le Concept de "*Sunan* de Dieu" dans le commentaire coranique du *Manār*, (= Recherches. Collection publiée sous la direction de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth. Directeur: Louis Pouzet. Nouv. Série: A. Langue Arabe et Pensée Islamique, Tome XVIII) Dar el-Machreq SARL Éditeurs, Beyrouth 1996, pp. 536.

Questo grosso volume, tesi dottorale dell'università di Parigi III, condotta sotto la guida di R. Arnaldez e D. Gimaret, inizia con un preambolo esemplare, che traccia con lineare chiarezza tutto il percorso del lavoro. Una breve biografia di Muḥammad 'Abduh e Muḥammad Rashīd Riḍā, influenzati da Jamal al-Dīn al-Afghānī, introduce allo studio del Commento coranico detto del Manār, basato sui corsi di esegesi coranica del mufti d'Egitto Muḥammad 'Abduh, redatti e pubblicati sulla rivista al-Manār dal discepolo Rashīd Riḍā. Tale Commento del Manār è stato altra volta studiato da musulmani, per es. da 'Abd Allāh Maḥmūd Shaḥāta, e da cristiani, come Jacques Jomier. L'A. vi ricerca piuttosto i sensi del termine tecnico islamico, di frequentissimo uso, di *sunna* di Dio. Precisa che bisogna studiare i contesti in cui il termine *sunna* (plurale: *sunan*) ricorre, nonché le espressioni tecniche collegate con *sunna*, quali *fiṭra*, creazione, *sabab*, causa, *qadar*, struttura determinata, *taqdīr*, piano di Dio, *miqdār*, misura.

La prima parte dell'opera studia *sunna* e causalità, *sunna* e società umana, *sunna* e retribuzione degli atti umani, *sunna* e rapporto fra Causa Prima (Dio) e cause seconde.

Nella seconda parte, considerando *sunna* e *qadār*, l'A. affronta il problema di predestinazione/predeterminazione divina, arrivando ad escludere la cieca fatalità, di cui spesso si accusa l'Islam. "Il fatalismo comporta di per sé la convinzione che il destino dell'uomo dipende da un Fato impersonale che esclude, almeno in teoria, la fede in Dio. Perciò il Corano non è fatalista" (n. 7 p. 310). L'A. cita opportunamente H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala – Wiesbaden 1955. Il *tawfīq*, concorso di Dio e il suo opposto *kidlān*, abbandono, non sopprimono il *kasb* o responsabilità dell'uomo.

La terza parte studia la *sunna* di Dio in rapporto ai miracoli e al loro riconoscimento come "segni di Dio".

Infine l'A. giustifica, in base alla *sunna* di Dio, l'atteggiamento dell'abbandono fiducioso a Dio o *tawakkul*.

Il volume ha una buona bibliografia d'opere e d'articoli in arabo e in altre lingue (493-499), un indice delle citazioni testuali dal Commento (pp. 501-506), un indice dei versetti coranici citati (pp. 507-510) e un indice dei termini tecnici (pp. 510-531). Sarebbe stato utile anche un indice tematico.

Attraverso la sua accurata ricerca l'A. riconosce al Commento del Manār un messaggio coerente e unitario circa la *sunna* di Dio, pur attraverso le differenze fra autore e redattore, essendo Muḥammad 'Abduh più pragmatico e il discepolo, Rashīd Riḍā più sistematico e dotato di maggior capacità di sintesi. Circa l'atto umano, la creazione strutturata comporta l'ordine proporzionato di cause e di effetti, quindi fa posto alla libera volontà dell'uomo. L'atto di Dio non rivaleggia con l'umana libertà, ma ne è condizione. Il Commento esclude il fatalismo, perché la "predestinazione divina" non rinnega la libera scelta e la responsabilità umana. Questa sintesi, pur conservando un profondo senso religioso e un radicale teocentrismo, combatte l'apatia e la rassegnazione passiva dei musulmani. L'uomo deve avere iniziativa senza perdere il suo abbandono fiducioso a Dio, il *tawakkul*. Non c'è neppure contrasto insanabile fra scienza divina e scienze umane ed è ingiusto accusare Muḥammad 'Abduh e Rashīd Riḍā di razionalismo o agnosticismo. Semmai, circa la metafisica, Muḥammad 'Abduh ostenta diffidenza. Meno antimetafisico è il discepolo Rashīd Riḍā che formula una teoria dell'atto umano. Hanno ambedue simpatia per i mu'taziliti e forse per questo furono anche detti neo-mu'taziliti. Certo, nessuno dei due dubita della scienza e della libertà dell'uomo. Benché il loro concetto di scienza moderna sia quello di autodidatti, lontani dalla sperimentazione scientifica.

Ambedue sono attenti alla società islamica contemporanea, cui rimproverano il *tawākul* o rilassamento, contrario al *tawakkul* o abbandono fiducioso. E oppongono ai mali contemporanei il *tawḥīd*, o puro monoteismo, senz'ombra di associazionismo. Hanno attinto agli ash'ariti l'importanza di *sunna* e di *kasb*, ma divergono profondamente dall'ash'arismo. Quanto al *fiqh*, Muḥammad 'Abduh è scettico riguardo all'autenticità di molti hadith. Rashīd

Riḍā ha simpatia per Ibn Taymiyya, ma non può identificarsi con i neo-ḥanbaliti.

In sostanza, secondo van Nispen, malgrado qualche perplessità e riserva, il Commento del Manār mantiene lealtà a Dio, in quanto Assoluto. Il divino atto creatore è onnicomprensivo, senza pertanto negare la libertà dell'uomo, il cui teocentrismo si accorda con la ragione. Il Commento non confonde ragione e razionalismo; benché non abbia una visione realista della scienza. Proprio in questo consiste secondo van Nispen una delle maggiori carenze: il Commento non fa distinzione fra piani, strutture, linguaggi diversi; adopera nello stesso contesto linguaggio religioso-coranico e preteso linguaggio scientifico-moderno. La sua ricerca di globalità unitaria rischia talvolta l'indistinzione equivoca; la lode della storia si accompagna con l'assenza di oggettività storica. Se il Commento del Manār si preoccupa della situazione drammatica della *umma* nei confronti del mondo non musulmano, l'unica sua risposta è tipica di chi non sa uscire di sé. La causa della crisi della *umma* o comunità dei credenti consisterebbe nel fatto che la *umma* ha tradito la *sunna* di Dio, la sua religione. Donde la necessità di tornare all'origine. Ma il limitarsi a questo solo rimedio non basta e spiega come mai si richiamino al Commento del Manār tendenze islamiche opposte, di modernisti, secolaristi e fondamentalisti. Per gli uni il Commento costituisce la *magna charta* dell'ortodossia islamica. Per gli altri rappresenta un manifesto di integralismo.

Comunque, d'ora in poi, chi voglia approfondire il Commentario del Manār non potrà ignorare questa monografia del gesuita olandese van Nispen, da decenni in Vicino Oriente, che nella sua qualità di arabista e di islamologo sa leggere in profondità un moderno classico dell'esegesi coranica, senza nasconderne allo stesso tempo limiti e pericoli.

V. Poggi, S.J.

Uri Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*. A Textual Analysis, (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 5). The Darwin Press, Princeton, N.J., 1995, pp. ix + 289.

The present book is an original and seminal work on a central theme of Islam, and — let it be said straight away — it is carefully and beautifully produced, at a relatively moderate price. This study constitutes indispensable reading for anyone seriously interested in life and career of Muhammad critically interpreted in the light of the vast body of relevant textual evidence. Such a reader will appreciate the intelligent and learned application of the critical insights into the genesis and development of story to such a central theme of comparative religion as is the life and career of Muhammad.

The author has been trained in the school of the well-known Jerusalem scholar of the history of early Islam, M. J. Kister, who excelled in the mastery of the rich and complex body of early Islamic sources including those of

the Jewish and Jewish-Christian traditions relevant to an understanding of the writings directly dealing with the earliest Islamic centuries.

Whereas most critical studies of Muhammad's life have focused their attention on the historical events and not on the story on Muhammad itself as mirrored in the multitude of the extant texts, Rubin aims at discovering "how the various evolving versions of this story [of Muhammad] tell us about the image of the Prophet as perceived by the believers among whom these texts were created and circulated" (p. 1).

In contrast to most previous and even contemporary research work in this field, Rubin gives up entirely the effort to isolate the "historical" from the "fictional" in the early Islamic texts which are treated here as a mirror reflecting the state of mind of the believers among whom they were created, preserved, and circulated through the ages (cf. p. 3). Thus Rubin in one sense stands in the tradition of John Wansborough's revolutionary work: *The Sectarian Milieu* (1978) which considers the texts to "represent 'a salvation history' that comprises an Arabian version of biblical models" (ibid.). However, Wansborough's textual basis is much more limited than Rubin's and, moreover, Wansborough focused only on "interconfessional" polemical aspects whereas Rubin, displaying an astounding mastery over the vast range of available relevant texts, examines "the broadest possible range of sources" (ibid.) on a well-defined theme: Muhammad's prophetic emergence in Mecca.

After a survey of the extensive range of sources examined in this study the author centers on five select themes, familiar from the analysis of biblical and other comparable texts: attestation, preparation, revelation, persecution, salvation. He adds a fascinating epilogue on how certain basic symbolic numerical patterns of chronological character shape the textual dynamics of the texts providing them thus "with a proper prophetic *vita*" (p. 214). The analysis of the texts with regard to these themes show "the process in which they were adapted to specific Arabian conditions, as well as to clear Quranic models which were supposed to provide them with Islamic authorisation" (p. 4). It emerges that "the image of Muhammad as reflected in Muslim tradition is actually the reflection of the communal self-image of the Muslims who related the story of their Prophet's life. The medieval Muslims saw themselves as heirs to previous civilisations which came under their control, and this was how they shaped the story of their own prophet, turning him into the most excellent successor of the previous prophets of God" (p. 217). In other words: this process of adaptation of biblical themes to the Arab-islamic vision of history "reflects the self-image of medieval Islamic society, which perceived the Islamic heritage as the most ideal substitute for the older monotheistic dispensations — civilisations and cultures which, by divine will and plan, were now superseded" (p. 225).

The two final chapters of the book draw conclusions from the results of the study as to a fresh understanding of the function of the Quran in the *sîra*

and the problem of the authenticity of the *isnâds* (i.e. the chains of transmitters of *hadith*-s). As a rule, scholars are of the opinion that the *sîra* stories were designed to provide *asbâb al-nuzûl*, the "occasions of revelation" of the Quran. In contrast, Rubin concludes from his studies that the birthplace of the material which came to be known as *asbâb al-nuzûl* is not the expansion of Quranic verses but rather "the non-Quranic narrative framework of the *sîra*," consisting of "biblical materials, pre-Islamic epics, and genuinely Islamic traditions about the Prophet and his, all of which were interwoven within a complex biography which gained its final authorisation through its Quranic attire" (p. 233).

With regard to the problem of the "authenticity" of the *isnâd*-s, i.e. whether or not the Prophet or the Companions "really" transmitted what is attributed to them, Rubin sets out to refute the theory — popular among the western scholars of Islam, after Goldziher — about the *isnâd*-s' supposed development, a theory held to enable us to decide by it what in the *isnâd*-s is authentic and what is not. According to Rubin there is nothing to exclude the possibility that the bulk of traditions with prophetic and Companion *isnâd*-s were put into circulation during the generation of the Companion to which a given tradition is attributed, i.e. already during the first century AH. In other words, the theory of the "backwards growth" of *isnâd*-s would no longer be automatically considered to be later than the less complete ones (cf. p. 237).

These few indications will have shown the originality and importance of Rubin's work. A critical assessment of the results of his research of his far-reaching theories built on them must be left to the few scholars who are able to match the author's remarkable familiarity with the sources and skill of literary interpretation, in the context of advancing our understanding of the Islamic vision in its earliest written manifestations.

Ch. W. Troll, S.J.

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme: religion & droit & politique; étude et documents*. Winkler, Bochum 1994.

The human rights are an idea with a universal claim and as such a challenge to all religions who on their part make a universal claim to truth. As specific realisations in modern times of the ideas of liberty and justice, the human rights furthermore represent a widely accepted foundation of the national and international coexistence of peoples. In this respect, too, they represent a challenge to the religions and their dialogue with one another. Hence a study of the position the Muslims of the member countries of the Arab League take vis-à-vis the human rights can be certain of meeting with attention.

The author is a Christian Arab of Palestinian origin and of Swiss nationality. He took his doctorate in Law from the University of Fribourg / Suisse

and at present is scientific collaborator in the Institut Suissse de Droit Comparé.

In seven large sections the work presents, from the viewpoint of human rights, the positions of classical and traditional Muslim Law and then analyses in the light of this legal tradition the substantial material relating to human rights in the legal provisions of the member countries of the Arab League. The chief sections of the work are as follows:

– Historical genesis of the human rights: sources and foundations;

– Respect for life and for physical integrity (e.g. abortion and birth control; capital punishment and corporal punishments; sexual mutilations);

– Muslims and non-Muslims (e.g. religious allegiance; religious liberty; family law);

– Political rights and public functions (election, political and judicial offices);

– Men and women (e.g. equality of the sexes, esp. regarding family law; right to work, education and political participation);

– Rich and poor (e.g. distribution of wealth; slavery and servitude; active and passive employment);

– Rulers and ruled (e.g. people and political power; majority and minority);

– Arab states and international relations (e.g. peace and war: "Gihâd"; humanitarian rights and international violence; supra-state organisations: the case of the UN).

Clearly, the work takes the term "human rights" in its large, in fact, very large sense (cf. p. 11). Each of the sections is studied following four steps: (1) survey of the international documents as point of reference and comparison; (2) the norms of classical Muslim law in order to become familiar with the sources; (3) the norms of the laws of the various Arab countries valid at the present time and, finally, (4) the perspectives for the future. Here are analysed law proposals, declarations of governments and of other bodies relating to the human rights and also the model constitutions prepared by islamist groups.

On 110 large pages Abu Sahlich offers 18 annexes: annexes 1-11 contain Islamic and Arab declarations relating to the human rights; annexes 12-17 models of Islamic constitution which, according to their authors, are meant to replace the actual Arab constitutions of western inspiration. Annex 18 lists the 32 conventions relative to the human rights, indicating in each case those Arab countries which have signed them. Many of these documents the author himself has translated from the Arab original into French. The texts offered in the volume have been unified from the point of view of typography and transliteration. Very helpfully the author provides a list of key legal terms (p. 461) in Arabic with the French renderings as they have been consistently adopted by the author.

Abu Sahlieh and the publishers are to be congratulated on the quality of the edition and the overall presentation of the volume. The bibliography adds substantially to the value of the work: it lists more than 400 relevant works, by far most of which works written in Arabic and published in the Arab world. The work has no indices. However, the truly detailed table of contents of 15 pages at the end largely makes up for this lack.

The author has done well to have deliberately and consistently avoided in his discussions the word *Islam*: "There is no question here [in the pages of this book] to pronounce judgements about Islam in its quality of religion. We rather will study the juridical norms and practices of human beings which call themselves Muslims. Islam is an abstract notion and as such covers the most heterogeneous elements just as do Judaism and Christianity" (p. 11). If this approach was regularly adopted in similar studies, much ambiguity and confusion would disappear.

The strength of the present work lies in the way it presents in an orderly fashion by far most of the relevant primary materials. The critical evaluation of these materials in the perspective of Islamic and comparative religious studies is the subject of a good number of other monographs and articles. The booklet *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte* by Johannes Schwartländer & Heiner Bielefeldt, hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn, 1992), can be recommended as an outstanding succinct introduction to that area of concern.

Ch. W. Troll, S.J.

Liturgica

Fortunato Malaspina, *L'Ἀκάθιστος. Icona del mistero di Cristo e della Chiesa nella Semprevergine Madre di Dio*. Istituto superiore scienze umane e religiose Ignatianum, Messina 1994, pp. VII + 367 + XXXII.

Questo volume presenta uno studio sul più celebre inno mariano della chiesa bizantina, l'akathistos, considerato sintesi orante della fede che la chiesa professa.

La prima parte offre la presentazione dell'inno basata sulla trascrizione del codice *SS. Salv.130* della Biblioteca Universitaria di Messina. Segue la traduzione latina così come si presenta nel manoscritto *Fondo Vecchio 39* sempre della stessa biblioteca, trascritta dal prof. F. Terrizzi, ed infine la traduzione italiana del testo greco. Chiude la prima parte l'analisi della struttura letteraria dell'inno ed uno studio sul suo autore nonché sulla data della sua composizione. La seconda parte dell'opera si occupa del contenuto dottrinale dell'akathistos ed il suo messaggio senza tralasciare lo sviluppo dell'eortologia cristologico-mariana. La terza parte infine offre gli orienta-

menti pastorali contenuti nell'inno, la sua iconografia e l'analisi della celebrazione dell'akathistos.

L'autore studia dunque l'akathistos nella sua globalità analizzando sia l'aspetto artistico letterario, che quello dogmatico e catechistico pastorale; inoltre l'appendice dell'opera offre tre indici utilissimi termini dell'inno presenti nelle opere dei Padri dal II-VI sec. e sulle invocazioni della Theotokos divise per argomenti ed un vocabolario.

Sfortunatamente quest'opera meritevole, tra l'altro, di aver tentato un'analisi completa dell'akathistos, presenta una lunga serie di errori riguardanti il testo greco che si possono raggruppare in 2 categorie: i refusi tipografici e dovuti a distrazioni dell'autore, e quelli dovuti alla poca familiarità con la lingua greca. Si segnalano qui alcuni di questi errori: innanzittutto salta immediatamente all'occhio lo spirito aspro invece che dolce nella parola 'Ακάθιστος della copertina. Nelle pp. 1 e 2 la parola viene scritta correttamente, dopodicché di nuovo erroneamente sino a p. 227 dove riappare la parola nella sua grafia corretta. Errori continui non risparmiano neanche la trascrizione del testo greco del *Messan. SS. Salv.130:* già nella prima parte (p. 43), l'autore legge ἱνα anziché ἵνα, "Αγγελος anziché Ἄγγελος, ἡ anziché ἡ, ἧς anziché ἧς, ἑν anziché ἐν, τὴν anziché τὴν, mentre a p. 238 lo stesso articolo determinativo femminile ha la grafia ἥ. Nella p. 111 riferendosi alla prima parola della quarta stanza dell'inno Δύναμις è Δῦναμις, mentre molteplici sono le varianti grafiche della parola 'Αλληλούϊα scritta 'Αλληλούϊα a p. 57, 'Αλληλοῦϊα a p. 116, 'Αλληλούϊα a p. 117; lo stesso vale per le parole dell'inno ἁγία ἁγίων, che sono ἀγία ἀγίων a p. 57, αγία αγίων a p. 147, ἁγία ἁγίον a p. 204. Lo stesso per l'articolo determinativo maschile ὁ, ὀ a p. 145, ό a p. 240, ed il plurale dello stesso οἱ che a p. 248 è οἰ, mentre il dativo dello stesso viene dato come τοὶς a p. 270.

La poca familiarità dell'autore con il greco si nota soprattutto quando traslittera in greco, come per es. a p. 227 dove scrive "Αγιος Χένοφοντ. L'autore si riferisce al monastero di ἅγιος Ξενοφῶν del Monte Athos che supponiamo trascrive dal latino *Xenophon*. Una serie di errori fa l'autore quando scrive a p. 120 nota 8, C. Economos, Περὶ γνέσιας προφορὰς τῆς 'Ελλενικῆς γλόσσες, in luogo di Περὶ γνήσιας προφορὰς τῆς 'Ελληνικῆς γλώσσης, oppure, a p. 161 nota 95, στικερα, invece di στικηρὰ, a p. 24, Θρεσκευτική, invece di Θρησκευτική, e a p. 30 ἐκκλεσιαστική, invece di ἐκκλησιαστική. Molte incoerenze ortografiche si trovano nella bibliografia, dove per es. a p. 25 si legge: ΤΡΕΜΠΕΛΑ Π., 'Εκλογὴ ἐκκληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφία, 'Αθηναὶς 1949, anziché ΤΡΕΜΠΕΛΑ Π., 'Εκλογὴ ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας, 'Αθῆναι 1949. A p. 26 il nome dell'autore greco Ξυγγόπουλος viene riportato come Χυνγόπουλος utilizzando sempre la X al posto della Ξ, mentre lo stesso autore viene dato come Cingopoulos a p. 224 nota 4.

Pur sottolineando l'aspetto meritevole di questa pubblicazione, ci è sembrato opportuno richiamare l'attenzione su questi errori, in vista di una futura ristampa.

K. Douramani

Milan Moguš i Anica Nazor (urednici), *Senjski glagoljski misal 1494*, faksimilni pretisak, (= Pretisci Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, sv. 5), HAZU, Zagreb 1994, pp. 432; Dodatak uz faksimilni pretisak pp. 24; in rosso e nero, ill. tav.

Pubblicando questa ristampa del messale glagolitico (Senj, 1494) l'Accademia croata delle scienze e delle arti (HAZU) intende ricordare l'importanza di questo libro e della tipografia glagolitica di Senj (Segna) per la liturgia della Chiesa cattolica e per la cultura croata in generale. Si tratta del primo libro sicuramente stampato in Croazia (per il messale del 1483 il luogo della stampa rimane ancora incerto). La tipografia di Senj dal 1494 al 1508 pubblicò sette libri, tutti in caratteri glagolitici. Oltre questo Messale, sono state stampate le seguenti traduzioni dal latino o dall'italiano: il *Confessionale generale* di M. Carcano (*Spovid općena*, 1496), il *Manipulus curatorum* di Guido de Monte Rocherii (*Naručnik plebanušev*, 1507), la *Vita et Transitus s. Hieronymi* (*Tranzit sv. Jeronima*, 1508), il *Quaresimale* (*Korizmenjak*, 1508) del francescano conventuale Roberto Caracciolo, i *Miracoli della B. V. Maria* (*Mirakuli slavne deve Marie*, 1507/8) e l'*Ars bene moriendi* con il rituale (*Meštrija od dobra umritija*, 1507/8).

Il tipografo Blaž Baromić pubblicò già nel 1491 il Breviario glagolitico presso A. Torresani di Venezia, dove apprese l'arte della stampa. A Senj continuò questo lavoro facendo tradurre le citate opere in lingua croata, come viene annotato nei colofon. La lingua del messale è quindi quella slava liturgica di redazione croata, usata nelle edizioni glagolitiche fino a quelle eseguite nella Tipografia della Congregazione di Propaganda fide, mentre le traduzioni, compreso anche il menzionato rituale, sono nella lingua croata volgare.

La ristampa del Messale è stata fatta usando l'esemplare della Biblioteca Széchényi di Budapest completato con quello della Biblioteca dei Francescani conventuali di Cres. Ci è pervenuto anche un terzo esemplare attualmente conservato a Petersburg e un solo foglio conservato nella Biblioteca statale di Odessa, cioè la tavola raffigurante la crocifissione, ripresa in questa ristampa.

Il Messale contiene otto parti: il calendario con alcune messe locali, a cui segue il solito contenuto del Messale romano con l'aggiunta delle preghiere del rituale più frequentemente usate.

Nell'allegato (Dodatak) di questa edizione il lettore troverà l'introduzione (M. Moguš), una tavola dei caratteri glagolitici con il rispettivo valore numerico, una breve descrizione del Messale e la rispettiva bibliografia (A. Nazor), un saggio sul tipografo B. Baromić (M. A. Pantelić) e un altro riguardante alcune caratteristiche della tipografia di Senj (F. Paro).

T. Mrkonjić, O.F.M. Conv.

Alexander Schmemann, *Die Große Fastenzeit: Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche*. Hrsg. von Theodor Nikolaou. Aus dem Englischen von Elmar Kalthoff. Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München, München 1994, 109 S.

Die vorliegende Arbeit ist eine Übersetzung des englischen Werkes, *Great Lent, Journey to Pascha*, N. York 1969 (zweite revidierte Auflage 1974, ohne den Untertitel: Journey to Pascha). Die einleitenden Teile bestehen aus: Theodor Nikolaou, "Vorwort des Herausgebers" (S. 5), Elmar Kalthoff, "Vorwort des Übersetzers" (S. 6), "Vorwort des Verfassers" (S. 7) und "Inhaltsverzeichnis" (S. 9). Dann kommt der eigentliche Text: "Einleitung: die Fastenzeit — eine Reise auf Ostern zu" (S. 11-14), Kapitel Eins, "Die Vorbereitung auf die Fastenzeit" (S. 15-26), Kapitel Zwei, "Die Gottesdienste der Fastenzeit" (S. 27-38), Kapitel Drei, "Die Liturgie der vorgeweihten Gaben" (S. 39-52), Kapitel Vier, "Die Fastenzeit als Reise" (S. 53-70), Kapitel Fünf, "Die Fastenzeit in unserem Leben" (S. 71-88), und "Anhang" (S. 89-109).

Wie man es sonst an den Schriften Schmemanns gewohnt ist, kann man damit rechnen, daß nicht nur liturgische Information (z.B.: zum *Bußkanon des heiligen Andreas von Kreta*, S. 53, 65) sondern auch theologische Einsicht zu gewinnen ist. So wird mit den Vätern das Wort als das Siegel des göttlichen Bildes im Menschen dargestellt, nur es birgt hinter dem Wort auch Gefahr. "Das Wort rettet, das Wort tötet" (S. 31): so wird das, was das Gebet des heiligen Ephräm des Syrers zur Fastenzeit über unnütze Worte sagt, kommentiert (S. 29). Was Schmemann als Kritik am Fasten im Katholizismus sagt (S. 43), spiegelt z.T. die Diskussion nach dem Konzil wider, verdiente aber doch eine größere Aufmerksamkeit, zumal er diese mit Kritik an der Orthodoxie koppelt (S. 72f). Hingegen wird wiederholt Kritik am Mangel an häufiger, ja täglicher Eucharistie in der Orthodoxie geäußert (S. 47, 93ff), was seinerseits besagt, wie zweischneidig solche Kritik sein kann. Unerörtert bleibt der Versuch nach Erneuerung des Fastenwesens seitens der Orthodoxie auf kanonische Weise, z.B. im angekündigten Panorthodoxen Konzil.

Fasten wird wesentlich als Hunger nach Gott dargestellt (S. 78). Adam sündigte, indem er das Fasten brach und sein Vertrauen aufs Essen setzte (S. 77). Das Wesen der Sünde wäre dann gegeben, wenn wir zwar essen, um zu leben, aber wir nicht in Gott leben (ibid.). Um so zu leben müßten wir das Sakrament der Eucharistie als Sakrament der Kirche wiederentdecken, d.h. Eucharistie als den wesentlichen Akt, durch den die Kirche zu dem wird, was sie ist (S. 108). Unwürdig wäre der, so Schmemann, der meinte, durch eigenes Tun würdig geworden zu sein (S. 100). Reue ist eben nicht Beschäftigung mit sich selbst, sondern Verlangen nach Kommunion (S. 102f).

E. G. Farrugia, S.J.

Andrea B. Schmidt, *Kanon der Entschlafenen. Das Begräbnisrituale der Armenier. Der altarmenische Bestattungsritus für die Laien*, (= Orientalia Biblica

et Christiana, hrsg. v. Eckart Otto u. Siegbert Uhlig, Bd. 5), Harrassowitz Verl., Wiesbaden 1994, pp. 307.

È la prima opera monografica con cui l'autrice, attualmente "Professeur adjoint" di Lingua e letteratura siriaca all'Istituto di Orientalistica dell'Università Cattolica di Lovanio, si presenta al pubblico scientifico, e che ci pare fungere da ottime credenziali. Come dichiarato nella prefazione, si tratta di una "leggermente" rielaborata versione della dissertazione per il dottorato in Filosofia, sostenuta dall'autrice nell'anno accademico 1989-90 presso l'Università di Osnabrück.

Si può dire che le versioni, fatte a suo tempo da F. Nève e dal Conybeare, rispettivamente degli inni e dei riti funebri della Chiesa armena fossero per i non armenisti gli unici mezzi di accesso a tale patrimonio eucologico della Chiesa armena. Il lavoro della Schmidt viene non solo a colmare la lacuna di una edizione critica, per quanto concerne il rito dei defunti laici, in base ai due più antichi e migliori codici del Maštoc', il Rituale armeno (*Ven.arm. 457*, fine IX sec., della Biblioteca mechitarista di San Lazzaro in Venezia e *Erev.arm.1001*, a cavallo del X-XI sec., del *Matenadaran* di Erevan), ma offre altresì una visione panoramica e dettagliata nel contempo, denotante una buona conoscenza delle fonti, del retroterra folkloristico-culturale della religiosità armena — con speciale attenzione alle tradizioni e ai riti funerari e al culto dei morti già nell'era pagana —, della struttura e dello sviluppo del rito dei defunti in genere e di quello dei defunti laici in specie, oltre ad un'accurata bibliografia, che include pure un elenco dei codici di Venezia, Erevan e Tübingen.

Di particolare interesse, ci sembrano, le pagine dedicate all'usanza armena del *matał* (immolazione di agnelli in concomitanza al sacrificio eucaristico nei giorni festivi, da distribuire ai poveri come *agape* fraterna e in memoria dei morti). Di questa consuetudine, fortemente osteggiata dai bizantini, dai siri, dai latini, l'autrice pone in chiara luce, attraverso un'adeguata analisi delle fonti, il vero significato.

Date, però, le dure reazioni di cui tale usanza è stata fatta oggetto da parte delle altre Chiese, forse risente di qualche enfasi l'affermazione, in base ad alcuni rari indizi, che "diese liturgisch anerkannten Formen des Kultus waren im ganzen christlichen Orient, somit über das armenische Gebiet hinaus verbreitet" (p. 68). Altrimenti sarebbe difficilmente comprensibile, perché, "trug der in der armenischen Kirche fest verankerte Opferritus entschieden zum Dissens unter den Kirchen bei" (ivi).

Alcune altre osservazioni, che non pregiudicano però il valore complessivo dell'opera, potrebbero essere le seguenti: a) in relazione alla memoria dei morti (*Totenkult*, pp. 41-53) e al *matał* (pp. 66-71), sarebbe pertinente la citazione del lungo articolo (incompiuto) di N. Têr-Nersesean, nonostante il carattere prevalentemente teologico: "Mer naxneac' hawatk'ë. Patarag vasn nnĕ'ec'eloc' ", *Pazmaveb*, CXVII (1959) 81-91, 154-160, 187-196, 259-263; CVIII (1960) 61-64, 114-124. Benché, afferenti ancor meno agli aspetti litur-

gico-rituali, lo stesso dicasi dei seguenti articoli: P'aren C. Vard., "K'ristonean gerezmanên andin", *Hask*, 1944, n. 8-10, pp. 122-124; 11-12, 151-154; 1945, 1-2, 9-11; 6-7, 124-126; 8-10, 156-158; 11-12, 210-213; 1946, 1, 11-12; 6, 173-176; 7-8, 205-207; 9-10, 249-252; 1947, 1-2, 11-13; 4, 86-89; 5, 118-122; N. Ter-Nersesean, "Nor yaytnut'iwn t'ê sxal meknut'iwn? (Patasxan Gerš. P'arên Episkoposin)", *Pazmaveb*, CVII (1949) 77-84, 97-101, cont. in Id., "Mxit'ar Abbahayr himnadir haù astuacabanakan veracnnundin", *ibid.*, pp. 244-288: "Mardun vaxčanë, 277-280; G. Xač'aturean, S. Pataragi xorhurdë ew hogehangstean paštônë", *Sogagat* (Šołakat') VII (1958), n. 4-5, pp. 150-153; b) allorché, si parla della "heftiger Einseitigkeit" degli antichi storici armeni nel contrapporre "das christliche 'neue' Armenien dem 'alten' heidnischen und segenslosen Land" (p. 54), sarebbe giusto ricordare che, al di là delle forme retoriche, quegli stessi storici ci hanno tramandato informazioni d'inestimabile pregio sull'Armenia pagana, e che il più dibattuto, ma anche il più grande di essi, Movsês Xorenac'i, sviluppa persino un "culto" dell'antichità armena precristiana; c) il re Artašês (p. 38), di cui si descrive la sepoltura, non era sasanide, ma il fondatore della dinastia stessa *Artašesean* (Artasside), che porta il suo nome.

Infine, alcune minute osservazioni linguistiche per una versione, che complessivamente è ottima: a) sull'esempio di *norap'etur* tradotto "verjüngt" (v. 494) e spiegato in nota "Wörtl. 'neubefiedert'", abbisognerebbero di una simile spiegazione anche *anapakan loys* tradotto "unvergängliches Licht" (v. 284) (per *anapakan* cfr. vv. 31, 333), e *ełemnapat* tradotto "regenbefeuchtet" (v. 459); b) "allmächtige Gewalt" (v. 14) è una resa certamente migliore di "allmächtige Macht" (v. 459); per *amenakarol zawrut'iwn*.

Ci è gradito concludere con l'auspicio che questa felice fatica dell'autrice sia l'annuncio di un'operosità ricca e sempre all'altezza.

Boghos Levon Zekiyan

Patristica

Luise Abramowski, *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, (= Variorum), Hampshire 1992, pp. x + 300.

The present 16 studies were selected on the basis of their interest for historians of the early Church and its doctrine (Preface).

"The Controversy over Diodore and Theodore in the interim between the two Councils of Ephesus", which goes from 431 and 449, discusses an unusually murky period, and yet manages to bring to light some fresh material in chapters 17, 19 and 29 of Barḫadbešabba's Church History (I 37).

Taking her cue from an unknown quotation from Theodore of Mopsuestia against Eunomius which she herself had already published A., in "The Theology of Theodore of Mopsuestia," moves to analyze works on

Theodore which try to elucidate his guiding principles. She sides with J. Oñatibia against W. de Vries' interpretation (II 13) on the place of the question of real participation of salvation, minimized by the latter. The issue is important for a theology of the symbol: "the type contains the reality it copies *because it participates in it*" (ibid.). A's viewpoint tallies with A. Grillmeier's, who stresses that, for Theodore, the view that this life is symbol of the next is his main controlling insight. Participation in Christian life is anchored in baptism (II 22). The Christian life can be shown to be a type of heavenly realities. Baptism plays a comparable role in Theodore's christology to the eucharist in Cyrill of Alexandria's (II 36).

"The Synod of Antioch 324/325 and its Creed" re-affirms Schwartz' judgment against D.L. Holland's attempt at putting the authenticity of the *epistula ad Antiochenos* in question (III 6, 12).

A. tackles a difficult text in "Tertullian: Sacramento ampliat(i)o, fides integra, metus integer" (IV), especially since both "sacramentum" and "fides" in Tertullian have been subject of much debate (IV 194).

To the issue raised by Irenaeus in "ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam" (V 102) A. adds her own explanation and interprets the passage as referring to Rome (V 103).

A. takes to task, in "*Διαδοχή* and *Ὀρθὸς Λόγος* in Hegesippus," the widespread assumption that, on his visit to Rome around 160 A.D., Hegisippus, not Irenaeus, became the first witness to the apostolic succession of bishops and apostolic succession (VI 1, 7f).

In "Gregory Thaumaturgus' Confession of Faith in Gregory of Nyssa and the Problem of its Genuineness" she reaches the conclusion that the creed owes only its name to the founder of the Church of Neocaesarea (VII 23), for reliable reference to Gregory the Thaumaturge is surprisingly late (VII 20).

"Gregory the Teacher's *Ad Theopompum* and Philoxenus of Mabbug" discusses a text which forms the penultimate piece in the monophysite Syriac manuscript Brit. Mus. add.12156, no. XII (VIII 1).

In "Trinitarische und christologische Hypostasenformeln," A. criticizes the idea that after the closing of the school of Edessa in 489 Antiochenes and Nestorians simply retreated to Persia or that this country remained inaccessible to Neo-Chalcedonians as over-simplifications (IX 49).

"Ein Nestorianischer Traktat bei Leontius von Jerusalem" X argues that Leontius of Jerusalem was thoroughly capable of assimilating typically Antiochene traits into his thought (X 50).

"Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos" draws the lines of several convergent points which for A. indicate the second half of the second century as the likelier date in which the Odes originated, whereas the original language of the Odes can be given for certain as being Syriac (XV 90).

Her last contribution, "Die Entstehung der dreigliedrigen Tauffomel — ein Versuch. Mit einem Exkurs: Jesus der Naziräer" comes up with the con-

clusion that the one-member formula containing the name of Jesus is older than the three-member one (XVI 428) and was meant to distinguish Christian baptism from that of John the Baptist (XVI 430). John is in turn identified as a "Naziräer" (Lk 1, 15), a designation which means the Holy One of God (XVI 444). In the three-member formula both "Father" and "Son" are used as a title, rather than as a proper name, whereas there was no choice, so runs A's interpretation, in using "Spirit" (XVI 437f).

These examples give us some idea of the richness of the selection. Although the English sounds in places a bit stilted, the articles are well-written and the insights amply rewarding.

E. G. Farrugia, S.J.

Christian Gnilka, *ΧΡΗΣΙΣ CHRESIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur.* II. *Kultur und Conversion,* (Westfälische Wilhelms-Universität Münster Institut für Altertumskunde). Schwabe & Co AG Verlag, Basel 1993, pp. 202.

Sono sei studi sul rapporto tra fede cristiana e cultura, secondo i Padri, il più delle volte elaborazione di scritti già editi in riviste o in pubblicazioni collettive. Il primo saggio, *Die Frage des Pilatus,* parte dalla domanda di Pilato a Gesù, *Quid est veritas?* Non si tratta di vera domanda, tanto è vero che il discorso non ha seguito. La concezione liberale pagana ritiene impossibile raggiungere il vero e accetta che ciascuno la pensi come vuole. Così suggeriscono l'*Ottavio* di Minucio Felice e il discorso di Simmaco davanti all'imperatore Valentiniano II. L'A. cita a conferma le *Res divinae* di Terenzio Varrone, nonché scritti di Cicerone e del pontefice massimo C. Aurelio Cotta.

Simmaco è pure chiamato in causa nel secondo studio, *Die vielen Wege und der Eine,* dove si cita la massima *Aequum est quidquid omnes colunt, unum putari.* Simmaco, pur non chiedendo tolleranza per il culto pagano, ma il suo trionfale ripristino, si guadagna l'ammirazione dello storico Arnold Toynbee, ma a Simmaco risponde il poeta cristiano Prudenzio. Mentre Lattanzio, all'inizio del secolo, sembra prevedere la reazione di Simmaco, così da preparare gli animi a controbatterla. L'A. istituisce interessanti paralleli tra la posizione dei Padri e di Newman o del Vaticano II.

Il terzo saggio *Bewahrung und Veränderung* studia il senso cristiano del verbo μεταρυθμίζειν, documentato nell'antichità classica. L'A. considera l'uso che ne fanno Clemente di Alessandria, Teodoreto di Ciro, quest'ultimo specialmente nei *Discorsi sulla provvidenza,* Giovanni Crisostomo, e Gregorio di Nissa. L'A. si chiede se per tali Padri la conversione comporti anche la trasformazione della cultura. La risposta è affermativa: la conversione comporta radicale cambiamento dell'uomo, del suo pensiero e della sua vita.

Il quarto saggio torna sul rapporto fra conversione e cultura per mostrare la convergenza dei Padri nel ritenere indispensabile alla vera conversione

cristiana il cambio culturale. Del resto, già il pagano Lucrezio chiama la cultura *vita*, analogamente ai moderni antropologi culturali che parlano di *way of life*. Prudenzio nota che in passato Roma ha sperimentato mutamenti culturali, subendo influssi allogeni e prendendo in prestito elementi d'altre culture. Come può Simmaco appellarsi a un rigoroso tradizionalismo, se la Roma pagana cambia culturalmente, al seguito di mode e culti estranei? La fede trasforma la cultura. L'A. segnala analogie fra gli atteggiamenti patristici e quelli della pastorale moderna.

Il quinto saggio, *Das Prinzip der Reinigung*, cita il caso di Santa Maria della Febbre, ora distrutta, ma a suo tempo edificata dove un tempio pagano era consacrato alla dea pagana della febbre. Per Agostino Dio converte l'impero al cristianesimo per distruggere gli idoli pagani, cosicché la *civitas coelestis* si sostituisca alla *civitas terrena*. I templi degli idoli *deicienda sunt non mutanda*. In Oriente Teodoreto la pensa similmente. Martino dà fuoco a un tempio preservando dall'incendio un'abitazione privata contigua. Di fatto, molti templi pagani si trasformano in chiese cristiane, ad esempio il Partenone ad Atene, il tempio della Concordia ad Agrigento e il Panteon a Roma. Emblematica di tale generosa inculturazione è una predica di Ennodio, *purgentur haec templa turpi hactenus dedicata patrocinio*. La posizione cristiana più liberale sarebbe quella di Gregorio Magno nei confronti della cultura pagana degli Angli. Bisognava forse menzionare anche il rigore opposto di Ambrogio che giustificava al cospetto di Teodosio la distruzione della sinagoga di Callinico ad opera di monaci. L'accento è sull'*usus proprius* dell'antico edificio sacro non cristiano. Anche in questo saggio l'A. paragona la posizione dei Padri alla missiologia della Chiesa moderna, di papi dell'ultimo secolo e del Vaticano II, specialmente in *Lumen Gentium*.

L'ultimo saggio, *Die theologische Grundlage*, si domanda su quale base teologica si possa discernere quanto è da ritenere e quanto è da rifiutare in una cultura precristiana. L'A. ne trova additato il fondamento teologico in una lettera di Agostino a Rufio Antonio Agrupnio Volusiano e ne dà una dettagliata esegesi che lo porta ad affermare non potersi valorizzare maggiorente la cultura pagana da un punto di vista cristiano. *Praeclarissima ingenia, cultissima eloquia ... doctorum subiugant Christo et ad praedicandam viam pietatis salutisque convertunt.*

Il libro è frutto di seria ricerca sulle fonti e si esprime in linguaggio accessibile e chiaro, in una visione equilibrata e oggettiva di problematica altrettanto attuale, sia in epoca patristica che ai nostri giorni.

V. Poggi, S.J.

Jacinto González Núñez (Ed.), *La Leyenda del Rey Abgar y Jesús. Orígines del cristianismo en Edesa;* Introducción, traducción y anotación del texto griego de los *Hechos del apóstol Tadeo* y de la *Epistula Abgari*, y de la versión etiópica de la *Leyenda de Abgar y Jesús*, según la traducción inglesa

de G. Haile. (= Apócrifos Cristianos, 1) Editorial Ciudad Nueva-Fundación San Justino, Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá-Montevideo-Santiago 1995, pp. 238.

È il primo volume della nuova collana *Apócrifos cristianos*, che la Editorial Ciudad Nueva diffonde nei territori "de habla española" dell'Antico e del Nuovo Mondo. Infatti il direttore Gonzalo Aranda Perez presenta alle pp. 11-20 l'intera collana, illustrando le ragioni che raccomandano la più vasta conoscenza degli Apocrifi. In questo primo volume Jacinto Gonzàlez Nuñez tratta alcuni scritti in siriaco, la lingua più vicina all'aramaico parlato da Gesù, salvo l'ultimo documento, in etiopico, pubblicato da Getatchew Haile in OCP, 1989, 375-410. L'unità del volume è data dal potersi raccogliere i quattro apocrifi sotto l'unico titolo di *Leggenda del re Abgar e di Gesù* o anche di *Origini del cristianesimo a Edessa*. Infatti il primo apocrifo, *Insegnamento di Addai*, descrive l'evangelizzazione di Edessa (pp. 73-159). Il secondo *Atti dell'Apostolo Taddeo* (pp. 167-177), narra l'attività apostolica di Taddeo in questa città. Il terzo *Corrispondenza fra Abgar e Gesù* (pp. 183-188) si occupa dello scambio epistolare fra il re d'Edessa e Gesù. Infine, la redazione etiopica della *Leggenda di Abgar*, benché proveniente dal siriaco, probabilmente attraverso l'arabo, ha qualche sua peculiarità che vale la pena preservare. Il traduttore riconosce onestamente che la sua versione spagnola (pp. 193-202) si basa sulla traduzione inglese dall'etiopico, del citato Getatchew Haile (p. 191).

Il siriacista che traduce in spagnolo i testi siriaci cura anche le singole introduzioni e i commenti. Le pp. 203-232 contengono: bibliografia ragionata, per ognuno dei quattro apocrifi, con indicazioni su relative edizioni critiche e traduzioni; indici biblici, patristici e onomastici.

Il soddisfacente livello di questo primo specimen fa sperare bene per il futuro della collana di alta divulgazione, i cui singoli titoli sono preannunciati alle pp. 237-238.

V. Poggi, S.J.

Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, pp. 764.

In questo grosso volume si esamina il pensiero di Massimo il Confessore circa la partecipazione dell'uomo alla vita divina. Si incomincia con una ventina di pagine per tracciarne la biografia. Soltanto dopo questo medaglione biografico, l'A. arriva al problema, ma ancora con un approccio a distanza, studiando previamente quanto prima di lui, i Padri pensino della divinizzazione. Quindi l'A. assicura che il tema è fondamentale per Massimo. Solo allora l'A. pone sul tappeto lo *status quaestionis*, cui fa seguire la dichiarazione di quanto intenda dare. Vuol seguire passo passo il Confessore, circa il piano salvifico della divinizzazione dell'uomo (cap. I); nell'individuarne i

fondamenti antropologici (cap. II); nel considerarne il rapporto con il peccato d'origine (cap III); con il problema della salvezza (cap. IV); con la divinizzazione della natura umana di Cristo (capitoli V e VI); con l'azione dello Spirito Santo (cap. VII); con la vita sacramentale ed ecclesiastica (cap. VIII); con l'ascesi e la contemplazione (cap. IX); con la "theologia" (cap. X). Vuole infine studiarla in rapporto alla natura umana, passiva eppure libera allo stesso tempo; in rapporto alla visione di Dio (cap. XI); vuole considerarla nel suo sviluppo e nella sua dimensione escatologica (cap. XII).

Questo piano dell'opera, enunciato con onestà e chiarezza nelle ultime due pagine dell'Introduzione, è vasto e affascinante. E l'A. sembra avere le doti per metterlo in pratica. Da alcuni anni si occupa dei Padri, come appare da due volumi pubblicati nel 1991, in cui studia, nei Padri, il problema della malattia del corpo (OCP, 1993, 303-305) e dell'anima. L'anno dopo, nel 1992, esce un'altra opera, in cui studia Padri e malattie mentali (OCP 1994, 313-314). Suoi sono pure due studi premessi a traduzioni in francese di scritti di Massimo, *Introduction*, à *Questions à Thalassios* e *Introduction* ad *Ambigua*, rispettivamente del 1992 e del 1994.

Anche l'opera che recensiamo affronta direttamente i testi, cosicché ogni singola tappa del lungo e minuzioso itinerario alla scoperta della "divinizzazione secondo Massimo", è costellata di citazioni di suoi scritti. Da questo aspetto del lavoro si constata come vari testi di Massimo aspettino ancora un'edizione critica, come sarebbe auspicabile in vista di studi definitivi sul pensiero di lui. In molti casi, sono ospitati nella PG del Migne testi editi dal Combefis nel secolo XVII.

Oltre a ricorrere alle fonti primarie, l'A. si preoccupa di estendere le sue ricerche alla letteratura secondaria, mostrando di conoscere quanto è scritto, nelle diverse lingue, su Massimo il Confessore. Già gli scritti antichi e recenti su Massimo che l'A. cita lungo il suo lavoro, la bibliografia che enumera alle pp. 709-733, gli indici analitici delle citazioni scritturistiche, degli autori antichi e degli autori moderni, costituiscono un contributo prezioso all'approfondito studio di questo Padre.

Il lettore non mancherà di notare come nel corso dell'opera, in rapporto a problematiche dibattute, l'A. manifesti il suo dissenso da specialisti di Massimo, quali Dalmais, Garrigues, Heinzer, von Ivanka, Le Guillou, Lethel, Riou, von Schönborn. Spero che qualcuno risponderà, in un proficuo dibattito.

Ma a parte la polemica, che del resto è rispettosa, penso che il lavoro è onesto, in quanto mette chiaramente le carte in tavola, ricostruendo la teologia della partecipazione umana alla vita di Dio, secondo un Padre della Chiesa che "ha condotto quella teologia al suo apogeo". La teoria di Massimo sui *logoi* è illuminata dal Logos, principio e fine di tutti i *logoi*. Le sue triadi, "genesi-movimento-stabilità", "inizio-mezzo-fine", "essere-benessere-perpetuità" rispettano autonomia e libero arbitrio umani. La sua dialettica *"logos-tropos"* mutuata alla teologia trinitaria, è da lui applicata, in una visione uni-

versale, alla cristologia, all'antropologia e alla spiritualità. La "praxis" ascetica è già partecipazione alla vita divina, benché Massimo insista che la natura umana è divinizzata conservando il suo proprio *logos*. In rapporto all'Incarnazione, Massimo afferma che l'uomo è divinizzato "tanto quanto" il Verbo nell'Incarnazione è "umanizzato". La concezione delle energie divine, distinte dall'essenza divina, evita il concetto di grazia creata e il rischio di confondere essenza divina ed essenza umana. Apre tuttavia una teologia della luce divina e della grazia increata che presta il fianco a difficoltà, finora non risolte, come l'A. francamente riconosce. La prima riguarda la persona, realtà difficile da concettualizzare. La seconda tocca il rapporto fra salvezza e divinizzazione. Nel Cristo la divinizzazione precede la salvezza. Nell'uomo è pegno di salvezza, finché l'*eschaton* non la realizzi pienamente.

Mi auguro che questo imponente lavoro solleciti l'edizione critica di tutte le opere di Massimo; promuova ulteriori studi su questo e su altri aspetti importanti della sua teologia, nonché maggior comprensione fra Ortodossi e Cattolici, che spesso fanno di Massimo un soggetto di scontro piuttosto che di incontro.

V. Poggi, S.J.

L. Padovese (a cura di), *Atti del III Simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo*, (= Turchia: la Chiesa e la sua storia IV). Istituto Francescano di Spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1993, pp. 243.

Partendo dalla testimonianza di Policrate di Efeso su Giovanni, R. Penna affronta un problema spinoso in "Le tre lettere di Paolo, Giovanni e Ignazio agli Efesini" (pp. 143-154). Discute l'autenticità dell'unico dei tre documenti che assomiglia di più ad una lettera, cioè di sant'Ignazio; gli altri due sono piuttosto un'omelia liturgica e un oracolo profetico (p. 154). Sollevata di recente la questione dal R. Joly (1979) J. Ruis-Camps ne riconosce l'autenticità, pure con interpolazioni. Nella Chiesa di Efeso, dice la lettera, c'è concordia e non ci sono esplicite eresie (pp. 152-153).

Nel suo contributo "La condizione della Chiesa di Efeso nella Lettera di Ignazio d'Antiochia" (pp. 155-160) P. Grech prescinde dal problema dell'autenticità di questa Lettera. Fra tante annotazioni, ne segnala la cristologia rudimentale ma significativa (*γεννητὸς καὶ αγέννητος;* p. 158) e l'uso dell'espressione *οἰκοφθόροι*, più incisiva di *μοιχοί* (p. 159).

F. Cocchini in "La più antica omelia su s. Giovanni" (pp. 161-171), tratta dell'omelia tenuta in occasione della festa di s. Giovanni da Cromazio di Aquileia, vescovo tra il 389 e il 407-8, e ne estrae risvolti dottrinali, esegetici e pastorali.

Secondo A. Di Berardino in "S. Giovanni negli Atti di Giovanni" (pp. 173-182), gli Atti di Giovanni, che insieme con quelli di Pietro, di Andrea, di Tommaso e di Paolo, sono tra i più importanti (p. 175), hanno una cristologia docetica che non fa nessuna differenza tra Padre e Figlio (p. 180). Ma Di

Berardino omette che in questi Atti si trova, proprio in riferimento della presenza di s. Giovanni ad Efeso, la prima documentazione di una liturgia eucaristica tenuta su una tomba.

Dal saggio di B. Studer, "Maria nel pensiero di Cirillo d'Alessandria e di Agostino di Ippona" (pp. 183-199), non risulta chiaro se la Chiesa di Maria fosse dedicata alla Madre di Dio (p. 183), piuttosto che a ricordo di una benefattrice Maria, essendo appena agli inizi l'uso di dare anche nomi di santi documentato sotto papa Damaso. Però, il saggio è suggestivo. Per l'iconografia bizantina, Maria è scelta da Dio per essere la Madre di Suo figlio, mentre per quella occidentale Maria accetta liberamente, spinta dalla grazia di Dio, il divino piano salvifico (p. 199). Mentre S. Cirillo parla raramente di Maria, pur usando l'espressione di Theotokos, S. Agostino invece fa ampio riferimento a Maria, ma senza ricorrere agli equivalenti latini di "deipara" oppure di "deigenitrix". Interessante quanto dice Studer sulle "debolezze spirituali" di Maria (p. 192), benché non accenni a un'eventuale inizio di una mariologia "dal basso", come accadde in tentativi analoghi della cristologia. Comunque, dove Cirillo parla male delle donne (ibid.), Agostino ne parla meglio (pp. 193-194), e, in più, indica in Maria il modello della verginità consacrata (p. 196).

Nel saggio di M. Kaşgarli, "Le culte de Marie dans les pays turcs," (pp. 201-205) c'è molto di interessante: la stele di Kara Balgasun (8° sec.), in Mongolia esteriore, fornisce informazione sul cristianesimo nestoriano, sia pure di importanza non paragonabile all'iscrizione di Si-Ngan-fu (781) in Cina (p. 204). Commuove costatare che "(l)e turc nestorien en Asie centrale vénérera la Mère de Dieu avec autant de ferveur que le turc musulman de Turquie" (p. 205). Migliaia di Turchi, ogni anno, visitano Meryem Ana di Efeso. Ma' l'A. non fa alcun confronto tra Maria e Agar, la tomba di quest'ultima essendo tappa necessaria del pellegrinaggio alla Mecca.

E, finalmente, nella sua omelia alla tomba di s. Giovanni, il card. Achille Silvestrini, prefetto della Congregazione Orientale, commenta il significato della scoperta centenaria della casa di Maria (Meriem Anà) non molto distante dal sepolcro di Giovanni (p. 225).

E. G. Farrugia, S.J.

Cesare Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996, pp. 272.

Mons. C. Pasini, Vice-Prefetto dell'Ambrosiana di Milano, membro del Comitato Promotore del XVI Centenario santambrosiano, ha già dato egregie prove della sua acribìa filologica, sia nella tesi dottorale difesa in questo nostro Istituto sulla *Vita di S. Filippo d'Agira attribuita al monaco Eusebio* e pubblicata in OCA 214, sia nella ulteriore produzione letteraria. In questo agile volume l'A. non si atteggia a scopritore di inedite novità, ma dedica la sua profonda conoscenza di vita e scritti di S. Ambrogio a un pubblico più

vasto che possa accedere attraverso un discorso leggibile a una maggiore conoscenza di questa figura basilare della storia milanese. Ammiriamo già il fatto che i numerosi aspetti di questo gigante della Cristianità vengano puntualmente trattati: la sua genealogia, la sua appartenenza all'aristocrazia romana, pur nascendo a Treviri, la famiglia, i genitori, la sorella Marcellina e il fratello Satiro, la sua carriera amministrativa, nella quale dimostra tali onestà ed equilibrio che il popolo lo vuole successore di Aussenzio nell'episcopato di Milano. L'A. ricostruisce il contesto imperiale, in epoca in cui c'era più comunicazione di quanto si potesse pensare fra Oriente ed Occidente, come prova la lettera di Basilio di Cesarea al nuovo vescovo di Milano. Ambrogio ha la preoccupazione di preservare la fede dall'eresia ariana, vuole promuovere la vita ecclesiale anche con la verginità consacrata. Partecipa al concilio di Aquileia; resiste all'usurpatore Massimo citandogli esempi pagani di Camillo, di Attilio Regolo e di Scipione; si confronta con il prefetto di Roma, Simmaco, che voleva ricollocare nel Senato l'altare alla dea pagana della Vittoria. Soprattutto l'A. mette in luce il rapporto con l'imperatore Teodosio, sia a proposito della sinagoga di Callinico odierna Raqqah, distrutta dai monaci, che l'imperatore voleva ricostruita a spese della comunità cristiana, sia a proposito della strage di Tessalonica; fino al perdono concesso all'imperatore pentito e al discorso funebre per lui. L'A. non trascura evidentemente il problema pastorale affrontato dal vescovo Ambrogio, le sue iniziative liturgiche con i salmi antifonati e i *carmina*; le tre basiliche, Antica, Nuova e Porziana e quella che sarà chiamata da lui Ambrosiana. L'A. illustra anche la familiarità di Ambrogio con la Bibbia e la bellezza dei suoi commenti a testi come il Cantico dei Cantici o i Salmi. La carità verso il prossimo era sua costante preoccupazione come appare dal suo scritto sulle vedove e da quanto diceva circa la necessità di vendere anche i vasi sacri per soccorrere gli affamati. Una volta fu perfino arbitro fra sorella e fratello circa un'eredità e riuscì a fare in modo che alla fine della vertenza tutti due si considerassero vincitori.

Il pregio maggiore di questo libro è quello di rifarsi continuamente agli scritti di Ambrogio. Molto spesso a conferma dell'esposto l'A. riferisce le stesse parole di Ambrogio, sia dalle opere esegetiche sia da quelle omiletiche che dalle lettere. Questa fedeltà alle fonti permette all'A. una lettura equilibrata di questioni dibattute, come quella di un preteso antisemitismo di Ambrogio. L'A. conosce la bibliografia anche più recente su Ambrogio, compreso N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, Berkeley, Ca 1994. Ma pur con grande rispetto di chi ha scritto su Ambrogio, si giova di tale conoscenza diretta degli scritti di lui, da permettersi una propria visione, serena e imparziale. Utili sono pure, alla fine del volume, i dati cronologici della vita di Ambrogio, l'elenco dei suoi scritti e gli indici onomastici.

Un buon libro dunque al quale auguriamo successo.

V. Poggi S.J.

Albert van Roey & Pauline Allen (eds.), *Monophysite Texts of the Sixth Century*, edited, translated and annotated by Albert van Roey and Pauline Allen, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 56), Leuven 1994, pp. xv + 317.

Due grandi temi teologici discussi all'interno del ricco pensiero della chiesa monofisita sono considerati nella pubblicazione di questi testi del VI secolo (tutti i documenti sono fondamentalmente tratti da Mss della British Libr.): il dibattito agnoetico (la "ignorantia Christi" desunta da testi quali Gv XI, 34; Mt XXIV, 36 e parall.; Mc V, 9 e XI, 13, etc) che forma la prima sezione del volume (pp. 3-102), e la controversia triteista (secondo Askotzanges [' Ασκοτζάγγης] si hanno tre nature [φύσεις], tre sostanze [οὐσίαι] e perciò tale tre divinità nella Trinità) che completa la seconda sezione. Una terza parte del volume è dedicata ad una rilettura dei *Documenta ad origines monophysitarum illustranda* a suo tempo editi da I.-B. Chabot (*CSCO* 17 [52]) alla luce dei documenti precedentemente introdotti e tradotti in latino. Quanto i Curatori offrono anche in quest'ultima sezione, che fondamentalmente copre un lasso di pochi anni, dal 560 al 568 — escludendo le due lettere sinodiche di Teodosio e Severo (Chabot 5-11 [1-5] e 12-34 [6-22]) — è di grande interesse per la ricchezza profusa all'interno del dibattito teologico a sua volta datato, brevemente analizzato dai curatori nel percorso dei 45 brani dei *Documenta*. I testi della prima e seconda sezione coprono gli anni 530-580; vari d'essi ricevono qui la loro *editio princeps* con ottimo preludio storico e dottrinale che supporta lo studio delle due controversie nei circoli monofisiti. I testi pubblicati sugli agnoeti sono i seguenti: il trattato di Teodosio di Alessandria a Teodora imperatrice (*de asserentibus Christum non cognovisse diem ultimum*); dello stesso Teodosio, *ex epistula ad Armenos*; frammento di un trattato di Antimo a Giustiniano imp.; frammento del trattato scritto da Costantino di Laodicea a Teodora imp.; brano tratto dalla *Confutatio brevis* di Teodoro monaco (di lui, cf. Fozio, *Biblioth. cod. 108*). Il triteismo (il cui fautore per antonomasia divenne Giovanni Philoponus) è rappresentato dalla lunga ed elaborata edizione della *Oratio s. Theodosii, patr. Alex. scripta [*app. *dicta] Const.poli, de eo quod non oportet confiteri numerum* (app. ἄρυθμον: ipotesi di retroversione al greco del documento, qui reso bene come *pluralitatem* visto il contesto teologico-letterario) *substantiarum aut naturarum* (app. οὐσίων, φυσέων) *in sancta Trinitate; et quod, incarnato uno e Trinitate, Deo Verbo, non incarnatus est nec Pater nec Spiritus Sanctus*. Come asseriscono gli stessi Curatori, crediamo che il presente volume arrechi un valido aiuto agli storici del pensiero teologico monofisita *post-severiano*.

V. Ruggieri, S.J.

Proximi Orientis

Robert Benedicty S.J., *Société civile et communauté religieuse.* Expérience culturelle d'un village chrétien dans la société arabe contemporaine (= Université Saint-Joseph, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Collection Hommes et Sociétés du Proche-Orient) Dar el-Machreq, Beyrouth 1995, pp. 718.

Scrivendo questa recensione devo, per onestà, precisare che non sono sociologo. Tuttavia credo nella sociologia e auspico da tempo l'applicazione della sociologia allo studio dell'Oriente Cristiano. Me ne sono convinto fin da quando ho letto il lavoro magistrale di Joseph Macha, *Ecclesiastical Unification. A theoretical Framework Together With Case Studies From the History of Latin-Byzantine Relations* (= OCA 198) Roma 1974. Ritengo che questa scienza umana abbia molto da insegnare agli storici ecclesiastici e ai teologi.

L'A. del libro che recensisco conosce la teologia e la storia ecclesiastica del Vicino Oriente. Parla e legge l'arabo; vive da quasi trent'anni nel contesto vicinorientale. Ha familiarità con Max Weber, con Talcott Parsons e con Alfred Schütz, oltre che con Gabriel Le Bras e con Afif Tannous. Ora questo raro individuo che sa dove stia la differenza fra calcedonesi e non calcedonesi o, nell'ambito calcedonese, fra Melchiti e Maroniti, ha condotto un'inchiesta sociologica in un villaggio maronita della Siria. Il libro è parte di tesi dottorale in scienze sociali. Le prime due parti, *Le temps dans l'expérience d'une commune arabe chrétienne,* e *Le village arabe du Proche-Orient dans la recherche* sono state pubblicate nel 1993. Questo volume contiene l'ultima parte.

Benedicty ha vissuto nel villaggio tre giorni la settimana, per sei anni. Ha seguito la vita della comunità, ne ha studiato i rapporti con lo sceicco, il parroco, il maestro di scuola, gli ufficiali, il geometra. Oltre alla partecipazione personale all'esperienza comunitaria, ha fatto domande e registrato risposte, analizzando i risultati delle inchieste. Non ha mancato nessun elemento che abbia avuto una ripercussione sociale nel villaggio. Il fatto apparentemente banale di un palestinese greco-ortodosso che compra un terreno nel villaggio per organizzarvi un allevamento di pollicultura, quindi vende l'industria avicola a un musulmano, provoca una reazione di ostilità nella comunità cristiana locale. Affiorano le motivazioni più varie di simile ostilità. L'estraneità del compratore; la sua appartenenza a diversa taifa; la sua mediazione nei confronti di un musulmano; il pericolo per l'omogeneità del villaggio; la minaccia agli interessi della maggioranza; alla moralità delle donne locali ecc. (pp. 256-282). Anche un problema che appare esclusivamente di sviluppo economico, come quello dell'irrigazione, con relativo progetto di perforazione alla ricerca di acque sotterranee, offre il destro a conflitti ideologici e perfino religiosi. Alcuni rimproverano dapprima al parroco di appaltare i lavori a incompetenti, incapaci di usare adeguatamente le perforatrici o di ripararne i guasti. In seguito, quando il progetto viene affi-

dato a maestranze curde più capaci, il lamento è che ci si rivolga a musulmani a preferenza di cristiani (pp. 468-502). L'A. affronta anche il problema dell'insegnamento attraverso la prospettiva della sociologia religiosa. Nell'applicazione allo studio o, al contrario, nell'abbandono degli studi stessi, funziona spesso una concezione religiosa che considera la riuscita agli esami come frutto di intervento soprannaturale divino. Uno può studiare quanto vuole, eppure rimanere bocciato, se Dio non lo aiuta. Al contrario, qualora Dio lo aiuti, sarà promosso, anche senza applicarsi con impegno allo studio (pp. 502-514). Questa forma di determinismo si applica anche nella morale familiare, nel rispetto della fedeltà coniugale (pp. 514-527). A proposito dell'assistenza sanitaria c'è semmai un aumento di fiducia nei ritrovati della scienza e nella competenza dei medici formati in università anche straniere. Ma per certe malattie, come il cancro, viene ancora spontaneo di ricorrere a Santa Tabitha, patrona locale, come a unica ancora di salvezza.

Nelle riflessioni sui dati statistici delle inchieste, l'A. giunge a questa formula, riassuntiva dell'atteggiamento religioso del villaggio arabo-cristiano: "L'autonomia intellettuale ed etica è assorbita in una teonomia fatalista. Si può designare simile atteggiamento come fatalismo" (p. 543). Continuando la sua riflessione l'A. riconosce che una categoria di "destino fatale" è antica nelle tradizioni religiose arabe. La terminologia araba (pp. 640-641) mostra quanto di "destino fatale" riviva nelle espressioni religiose arabe, sia musulmane che cristiane. Tanto più interessante è il *Supplément II*, (pp. 681-694) nel quale l'A. studia la presenza del vocabolario religioso musulmano, più impregnato di "destino fatale", nel discorso cristiano arabo, che lui ha ascoltato e registrato nel corso della lunga, paziente e interessante indagine.

Il lavoro, concluso da bibliografia (pp. 695-714) e da glossario terminologico tecnico, ha il vantaggio di farsi leggere, nonostante la sua mole, grazie alle *tranches de vie* descritte con efficacia. Costituisce un contributo importante alla conoscenza sociologica e non soltanto sociologica del mondo arabo-cristiano contemporaneo, a torto solitamente ignorato. Vive congratulazioni all'A.

V. Poggi, S.J.

Ghada Karmi (Ed.), *Jerusalem Today.* What Future for the Peace progress?, Published for the International Campaign for Jerusalem, Ithaca Press, Berkshire, UK 1996, pp. XX + 192.

Sono gli atti di convegno tenutosi a Londra nel giugno 1995, sul tema, *The current Status of Jerusalem and the future of the peace progress.*

Dopo l'introduzione della curatrice (pp. XI-XIX), Edward Said, l'A. di *Orientalism*, propone nel *Keynote Essay,* un *Joint condominium*, prevedendo altrimenti un rovinoso futuro. "Gerusalemme, con le migliaia di nuovi residenti Ebrei, con gli Arabi sloggiati e spazi nuovi legalmente acquisiti, è forse

già perduta. In tal caso la pace non è più alla portata di questa generazione" (p. 21).

Il secondo saggio, *J. in International Law*, di J. Quigley, inizia con un motto di Vittorio Emanuele III, penultimo re di casa Savoia, il quale, visitato da Herzl nel 1904, si lascia sfuggire una tipica espressione di piemontese realismo, "Ma è ancora casa d'altri!". Di fatto né Herzl, né il governo del nuovo stato, sono altrettanto realisti. I Palestinesi hanno un "reale" diritto su Gerusalemme. Potrebbero accettarne soltanto il duplice controllo o un'internazionalizzazione (p. 38). R. Bundy, *Legal Approaches to the question of J.* aggiunge un'alternativa: divisione in due, ma osmosi fra le parti (p. 50).

Tre contributi condividono il titolo, *The Ownership of J.* Nel primo, Uri Avneri, *An Israeli View*, citando Abba Eban, "i popoli prendono finalmente la giusta decisione, dopo che tutte le possibili soluzioni sono tentate senza successo", afferma che Israeliani e Palestinesi hanno già raggiunto tale punto estremo (p. 57). Nel secondo, Adnan Abu Odeh, *A Jordanian View*, ammonisce che il problema non riguarda soltanto Ebrei, Cristiani e Musulmani, ma chiunque abbia a cuore la pace nel Vicino Oriente (p. 65). Il terzo, Mahdi Abdul Hadi, *A Palestinian View*, propone tre vie per garantire i diritti delle due religioni, cristiana e musulmana, su Gerusalemme: 1) promuovere una maggior unione fra gli abitanti, qualunque sia la loro religione; 2) evitare la separazione fra Città, riva occidentale e striscia di Gaza; 3) maggiore comunicazione della Città con il Vaticano e dei non-Ebrei con il governo israeliano (pp. 72-73).

I contributi sesto, settimo e ottavo studiano lo sviluppo di Gerusalemme dal 1948 ad oggi. G. Aronson, *Israeli Settlements in and around J.*, constata come la parte della Città che gli Israeliani hanno occupato nel 1967 è oggi per la maggior parte abitata da Ebrei e che le costruzioni destinate agli Arabi sono pianificate nella sola prospettiva che tale popolazione non scenda al di sotto del 26%. M. Dumper, *Demographic and Border Issues affecting the Future of J.*, studia la demografia della Città, dai censimenti durante il Mandato, agli ultimi dati del Jerusalem Institute of Israeli Studies. Ricorda come, allorquando le Nazioni Unite proposero nel 1947 la formazione di un enclave gerosolimitano internazionalizzato, i Palestinesi e gli Stati Arabi lo rifiutarono, vedendovi una minaccia alla libera autodeterminazione dei Palestinesi (p. 90). Tim Llewellyn, *The Stolen City*, si basa su dati statistici per dimostrare un netto divario fra promozione di popolamento ebraico e scoraggiamento, anzi esproprio, di Palestinesi.

Gli ultimi cinque apporti sono raccolti sotto la sezione, *Significance of J.* Il nono, di Karen Armstrong, *J. in History* esorta a prendere esempio dalla tolleranza di Davide con i Gebusei e di 'Umar con i cristiani. Il decimo, Israel Shahak, *J. and the Jews* e l'undecimo, David J. Goldberg, *J. and Judaism*, si oppongono tra loro, essendo l'uno di un ebreo liberale, l'altro, di un ebreo conservatore. Il duodecimo, del musulmano Zaki Badawi, *J. and Islam*, rammenta la tolleranza dell'Islam, e ritiene che J. non sopravviverà se

governo e popolazione ebraica di Israele non ne rispetteranno la sacralità che J. ha per Cristiani e Musulmani (p. 142). Il volume si chiude con il più lungo dei contributi: del vescovo anglicano, islamologo, vissuto per vari anni a Gerusalemme e nel Vicino Oriente, Kenneth Cragg. Il vescovo cita la preghiera di Salomone: "Tieni aperti gli occhi su questo luogo, di cui hai detto, 'qui sarà il mio nome' ed esaudisci il tuo servo in questo luogo" (I Re 8, 29). Ma per il cristiano la santità di un luogo non è esclusiva. "Dovunque due o più sono uniti nel mio nome io sarò in mezzo a loro" (Mt 18,20). Con ciò il Cristianesimo non è immune dal rischio di esclusivizzare la santità di un luogo. Il fenomeno delle Crociate lo prova: monito attuale per tutti, per i Cristiani, per i Musulmani e si capisce per gli Ebrei. I quali rischiano di identificare la santità di un luogo con la sua "occupazione", quasi la sicurezza richieda l'esclusivo possesso, anche contro l'avviso di alcuni tra loro (p. 164). Le ultime parole suonano gravi: Il problema arabo-israeliano, dopo quasi cento anni da che Gerusalemme non è più ottomana, è tragico (p. 168).

V. Poggi, S.J.

Charles Libois S.J., *Égypte (1565-1591)*, (= Monumenta Historica Societatis Iesu a Patribus eiusdem Societatis Edita, Volumen 150, Monumenta Missionum Societatis Iesu, Volumen LXIII, Missiones Orientales, Monumenta Proximi-Orientis IV) Roma Institutum Historicum Societatis Iesu, via dei Penitenzieri 20, 1996, pp. 50*+ 464.

Piace constatare che i Gesuiti credano nella storia e perseguano iniziative per tramandare ed illustrare le fonti gesuite, per lo più conservate in ricchissimo archivio, recentemente restaurato e adeguato alle esigenze della moderna ricerca, l'*Archivum Romanum Societatis Iesu*. Dell'edizione commentata di documenti, l'Oriente Cristiano si avvale particolarmente, grazie ai volumi del settore dei *Monumenta Historica S.I.* che si chiama *Monumenta Proximi Orientis*. Lo affermavamo circa i primi volumi della nuova collana, due dei quali, il I e il III, riguardanti Palestina, Libano Siria e Mesopotamia, redatti da Sami Kuri S.I., che recensivamo in OCP LVI (1990) 518-521; LXI (1995) 654-656. Così pure lo scrivevamo a proposito del II, dello stesso A. di questo, sull'Egitto, recensendolo in OCP LX (1994) 318-319. Anche di questo l'ambito geografico è l'Egitto e protagonista principale è di nuovo il gesuita di origine ebraica Govanni Battista Eliano, al suo secondo invio papale al Cairo, presso i Copti.

Lo schema del volume ricalca quello dei precedenti: prefazione, bibliografia, elenco delle fonti, sintesi storica riguardo al contesto cui si riferiscono i documenti editi criticamente. In questo caso il contesto comprende le vicende per il riscatto di un gesuita catturato in mare e venduto schiavo in Egitto (anni 1565-1566); il tentativo infruttuoso di un accordo unionistico fra il papato romano e il patriarcato copto ortodosso (anni 1582-1585); il

viaggio attraverso l'Egitto del gesuita Diego Salazar (a. 1591). La parte riguardante il tentativo di unione copto-cattolica, è la più vasta e complessa, fatta di schermaglie teologali e di mutue incomprensioni. Al P. Eliano viene affiancato un teologo di professione, il gesuita napoletano P. Francesco Sasso, perché affronti in sede teologica gli argomenti dei non calcedonesi e vi risponda con professionalità. Il dialogo è utopico, per il comprensibile tradizionalismo del patriarca copto Giovanni XIV, che non è uomo di studio, l'opposizione del più colto suo vicario Gabriele e i suggerimenti del greco Melezio, protosincello del patriarca greco ortodosso di Alessandria, il quale, pur avendo studiato a Padova o forse proprio per quello, dissuade i Copti dal prestar fede alle proposte romane. Inoltre, c'è la singolare figura di Naaman, già patriarca siro-ortodosso a Diarbekir e attualmente "rifugiato politico" a Roma, in contatto a distanza con il suo successore e nipote, il patriarca siro-ortodosso Ignazio Pietro IV Dawud. I Siro-ortodossi, anticalcedonesi come i Copti, non vogliono che i Copti tradiscano l'anticalcedonismo. Naaman soffia sul fuoco, scrivendo al patriarca copto per impedire l'accordo con Roma e suscitando malintesi nella curia romana, fino a provocare la seconda spedizione di Giovanni Battista Vecchietti e Giovanni Battista Abyssino, sorta di contraltare alla delegazione Eliano-Sasso. E, come non bastasse, c'è la rivalità fra Cristofaro Vento e Paolo Mariani che si contendono il consolato francese del Cairo. I gesuiti, ospiti del console Mariani, ne fanno le spese, venendo accusati dal rivale alle autorità ottomane, come sobillatori politici e perciò imprigionati fino al pagamento di cospicuo riscatto.

La previa sintesi storica, avvalorata da puntuale cronologia delle singole vicende (pp. 45*-47*) e da tabella dei tempi intercorsi fra spedizione e arrivo al destinatario delle singole lettere qui edite (pp. 48*-50*) permette allora di comprendere meglio il valore dei 182 documenti (pp. 1-424). Quattro resoconti di viaggi contemporanei in Egitto completano il quadro (pp. 425-434). Seguono le notizie biografiche dei personaggi implicati nelle vicende (pp. 435-444) e un accurato indice analitico generale (445-463).

Anche questo quarto volume, come il secondo della sezione *Monumenta Proximi-Orientis*, rivela nell'A. ottima preparazione filologica e vero senso storico. Padre Ch. Libois presenta ogni documento nella sua consistenza, descrizione codicografica, dimensioni, filigrana, stato di conservazione, postille e sunti di segretari o d'archivisti. Una così magistrale edizione dei testi contribuisce tanto più alla storia. Per esempio, la figura di Eliano, nella sua già riconosciuta statura, risulta così ancora meglio campita. Nelle dispute con i Copti, Padre Eliano ha già intuito nel 1583 quanto riuscirà a dimostrare chiaramente Joseph Lebon nel nostro secolo (*Le Monophysisme sévérien*, Lovanii 1909), cioè che il monofisismo anticalcedonese non è reale, ma verbale. Si legge infatti, nella lettera di Eliano al P. Generale Aquaviva, qui edita nel documento 47: "Et si vede dalli loro detti che la questione è piutosto de nomine che de re" (p. 106). L'anno seguente, in lettera del 3 febbraio 1594, controfirmata anche da P. Sasso (doc. 94), Eliano deplora: "se ben ci

affaticassimo a farli confessare due nature in Christo (poiché veramente "secundum rem" l[e] confessano), non si potté per all'hora ottener altro" (p. 197). Mi permetto correggere l'espressione *la* confessano in *le* confessano. Come pure non ho dubbi che in altro passo di Eliano la vera lettura di *re* non è affatto abbreviazione di *reliqua*, come presume Libois, ma semplicemente e unicamente *re*. Infatti, nella lettera del 13 gennaio 1584, controfirmata anche da Sasso, Eliano riferisce di un vescovo copto "che dal leggere i loro propri libri haveva chiaramente conosciuto che i lor santi padri antichi come Athanasio, Cirillo, Epifanio, *re* non dicono altro di quel che da noi ha inteso" (doc. 85 p. 175).

Padre Eliano di cui già molto si conosce, benché a detta dello stesso Libois, "une étude d'ensemble sur le Père Eliano n'existe pas" (p. 437), ingigantisce ancor più grazie ai documenti editi in questo volume. Forse proprio questa sua levatura rende difficile ai confratelli stargli a petto, come succedeva già con il P. Bruno e ora capita con il P. Sasso. Ma non soltanto a Padre Eliano rende giustizia questo volume. Rende giustizia al Padre Aquaviva, quinto Generale dei Gesuiti, cui molte di queste lettere sono indirizzate e dal quale molte sono spedite; al cardinale Giulio Antonio Santoro o di Santa Severina nel suo ufficio di protettore delle Chiese Orientali; al papa Gregorio XIII che invia ai Copti Padre Eliano e Padre Sasso, come invia altri a Chiese Orientali, in una sollecitudine di tutte le Chiese finora non abbastanza studiata. Rende anche giustizia all'impero ottomano cui appartiene allora l'Egitto e la Palestina e di cui appaiono in questo volume aspetti oggettivi più o meno noti e talvolta misconosciuti.

Non si tratta dunque di libro gesuita *ad usum nostrorum tantum*. Si tratta di storia nel senso più vero e pregnante. Godo di sapere che il Padre Libois continui il suo lavoro e prepari un prossimo volume dei *Monumenta Proximi-Orientis* sui Gesuiti in Egitto nel secolo XVII.

V. Poggi, S.J.

Chibli Mallat, *The Middle East into the 21st Century*. The Japan Lectures and other Studies on the Arab-Israeli Conflict, the Gulf Crisis and Political Islam. Foreword by Makoto Mizutami, Ithaca Press, published by Garnet Publishing Limited, Reading, Berkshire UK 1996, pp. xiii + 260.

L'A., che discende in linea diretta dall'omonimo poeta libanese dei cedri, ha già prodotto varie opere sul diritto islamico. In questa raccolta, come rileva nella prefazione Makoto Mizutami, del ministero degli esteri giapponese, sono riprese conferenze fatte dall'A. a quel ministero e all'Istituto di Tokyo per il Medio Oriente. Gli argomenti sono: Il confitto arabo-israeliano. La diversa concezione di pace dei due contendenti. Come l'assenza di alternativa istituzionale spieghi il sopravvivere del regime in Iraq, dopo la guerra del Golfo. Quale parte eserciterebbe l'Iran nel mantenimento di una situazione violenta. Come risolvere il problema della pace nel Medio Oriente,

mettendo d'accordo legge e differenti esigenze di giustizia. Circa l'Iran l'A. informa come funzioni la struttura politica interna, dalla "Norma dell'uomo di legge", al "Consiglio dei Custodi", al "Consiglio della guida", fino all'ayat Allah. Discute quindi le accuse all'Iran di ostacolare il processo di pace nel Vicino Oriente e di fomentare ovunque la rivoluzione. Si sofferma a questo proposito su territori dell'Africa Settentrionale e della penisola arabica, constatando come il quadro sia complesso e come le strutture sciitiche coinvolgano meno i sunniti. Ma il migliore dei suoi saggi a mio parere è l'ultimo, alla ricerca di un legale compromesso per la pace nel Vicino Oriente, forse perché l'A. si muove nella sua specialità che è il diritto. Dice che il diritto islamico pone sempre l'accento sull'individuo; che la porta dello igtihâd non fu mai chiusa; che la tradizione giuridica islamica promuove valori di libertà più di qualunque altra religione (p. 192); che in Iran c'è più democrazia di quanta non ce ne sia negli stati del Golfo (p. 202). Secondo lui la ricerca del compromesso deve concentrarsi su tre fronti: elezioni democratiche, autonomia giudiziaria, diritti civili. I movimenti islamici di tipo "irredentista" che combattono violentemente un ordine stabilito in nome della religione, possono comportare la battaglia contro il non musulmano e contro l'Occidente, ma esigono fatalmente l'identificazione della legge con la shari'a o legge coranica e proprio in questo non possono dare origine a una società viabile. Citando Fossaert, secondo il quale soltanto un doppio stato può assicurare l'esistenza politica degli Arabi Palestinesi, l'A. istituisce paragoni, mutatis mutandis, con l'unione europea, che pure deve risolvere i suoi problemi, ma è dotata almeno di una corte per giudicare se i singoli stati osservino i patti costituenti l'unione stessa.

La raccolta contiene in appendice, parte del discorso tenuto il 2 dicembre 1994 da Ahmad Jannati, membro del Consiglio dei Custodi della Rivoluzione iranica; di una khutbah, o sermone di venerdì 9 dicembre 1994, di Muhammad Yazdi, capo del Giudiziario iranico e del discorso tenuto il14 dicembre 1994 da 'Ali Khamene'i presidente della repubblica iranica. Vi è pure un glossario di termini tecnici arabi e persiani, un'utile bibliografia ragionata e un indice analitico.

V. Poggi, S.J.

Samir Khalil Samir, *Foi et culture en Irak au XIème siècle*. Élie de Nisibe et l'Islam (= Variorum Collected Studies Series: CS544), Variorum, Aldershot, Hampshire-Brookfield, Vermont 1996, pp. X+362.

Sono undici articoli di uno dei maggiori cultori della letteratura araba cristiana, apparsi fra gli anni 1975-1988 e qui raccolti a costituire un *dossier* unitario su Elia Bar Sinaya, metropolita di Nisibi. (Sotto questo aspetto sarebbe stato meglio dare al volume il titolo di *Élie de Nisibe et l'Islam,* e come sottotitolo, *Foi et culture en Irak au XIème siècle.* È così rara, in simili raccolte, tale unità di tempo, di spazio e di soggetto, quale gli antichi esige-

vano nell'*ars poetica*, che varrebbe la pena di sottolinearla). Di questo monaco e vescovo della Chiesa di Oriente o, come altri preferiscono chiamarla, Assiro-Caldea, nato a Sena nella Giazìra mesopotamica, l'11 febbraio 975 e morto il 18 luglio 1046, Padre Samir ricostruisce, nel primo articolo, tutta la produzione letteraria. Nel secondo articolo, precisa l'esatta data della morte, dando ragione al vicario patriarcale di Bagdad, Emmanuel-Karim Delly, contro Joseph Simon Assemani. Nel terzo, risolve il problema dell'autenticità del Daf' al-Hamm o *Libro per allontanare le preoccupazioni*, erroneamente attribuito a Bar Ebreo. Nel quarto saggio, sullo stesso scritto di Elia, ne assegna l'origine alla richiesta esplicita del visir Ibn 'Alî al-Maghribî, malato di depressione, precisando l'epoca in cui fu redatto, cioè dicembre 1027. Il quinto studio si occupa del fratello di Elia, il medico-asceta Abû Sa'îd Mansûr Ibn 'Isâ. Il sesto articolo allarga gli orizzonti sul modo in cui la teologia arabo-cristiana presenta, in dialogo con l'Islam, l'unicità del Dio trinitario e conclude con l'esemplarità della professione di fede monoteistica di Elia, da lui espressa nel quinto incontro con il visir. Il settimo saggio, il più lungo, di 86 pagine, è il più importante. Cura l'edizione critica del primo incontro fra Elia e il visir al-Magribî, sull'unicità del Dio trinitario.

L'ottavo scritto fornisce l'edizione parziale di altro testo d'Elia, sulla Trinità, relativo al quinto incontro con il visir. È ripreso nel testo canonico maronita, il cosiddetto K. al-Hudâ o *Libro della retta guida*, più correttamente K. al-Kamâl o *Libro della perfezione*.

Il nono, basato sul ms 258 dell'arcivescovado maronita di Aleppo, edita criticamente un'altra disquisizione teologica trinitaria di Elia, sui termini *kiyân*, sostanza in sè e *ilâh* Dio.

Il decimo saggio ha l'edizione critica di testo d'Elia, relativo al settimo incontro con il visir, nel quale si confutano le pretese scientifiche degli astrologi.

Infine, l'undecimo saggio edita criticamente l'introduzione al sesto incontro con il visir e il primo dei cinque capitoli che in tale incontro trattano di sintassi; cioè di un particolare aspetto del dialogo fra due culture che convivono sotto gli Abbasidi, la cultura siro-araba cristiana e la cultura musulmana.

Da questa serie di saggi, qui riuniti opportunamente, risulta un importante contributo alla conoscenza di una singola personalità cristiana orientale, dalla molteplice attività letteraria e, di riflesso, alla scoperta di una società nella quale il dialogo fra culture e religioni diverse era possibile, anzi capace di arricchirle reciprocamente. Siamo riconoscenti all'A. per aver redatto questi saggi con precisione e chiarezza ("nous avons adopté le système qui nous a paru le plus clair" VIII 265); per aver aggiunto gli *Addenda et corrigenda* che li aggiornano e gli Indici che ne rendono più facile la consultazione. E ci congratuliamo pure con la Casa Editrice Variorum per averne reso più accessibile e fruibile l'insieme.

V. Poggi, S.J.

Joseph Yacoub, *Babylone Chrétienne.* Géopolitique de l'Église de Mésopotamie. (=*Habiter)* Desclée de Brouwer, Paris 1996, pp. 336.

L'A., che ha già pubblicato libri e saggi sugli *Assiro-Caldei*, come egli ama chiamarli, incomincia appunto con la questione terminologica. Niente nestoriani, come del resto niente giacobiti. Infatti la cristologia dei primi non si identifica con la cristologia di Nestorio, allo stesso modo che i secondi non possono identificarsi con il pensiero di Giacomo Baradeo. Niente siriaci, che si addice semmai ai siro-ortodossi. Neppure siriani è voce adeguata, designando propriamente gli abitanti della Siria. Né vale la suddivisione in orientali e occidentali, basata sulla sola geografia. La voce "Cristiani d'Oriente" è piuttosto banale e tautologica. L'A. ritiene importante il fatto che gli uni, parlanti "sureth", designino se stessi "Surayé" e gli altri, parlanti "suryoyo", si dicano "Suryoyé". L'usuale premettere a Surayé e a Suryoyé l'articolazione vocalica *a* li collega anche nel nome agli antichi *Assiri.* È meglio dunque parlare di Assiro-Caldei, anche perché in tal modo si valica la distinzione confessionale.

Il volume, dopo la premessa terminologica, tratta dell'origine degli Assiro-Caldei; della loro proporzione numerica in Iraq; della situazione sociopolitica; della minore proporzione che hanno in Turchia e in Iran e del loro esodo da quei territori durante questo secolo. L'A. si occupa anche del rapporto degli Assiro-Caldei con l'Oriente arabo, con l'Islam, con l'India e con l'Occidente. Ammira l'epopea gloriosa di una Chiesa Apostolica e semita, con una fiorente attività missionaria, giunta fino all'Estremo Oriente e una partecipazione da protagonista al rinascimento siriaco dei secoli XIII-XIV. Riconosce che tale cristianità ha convissuto con l'Islam. E si domanda cosa riservi il futuro agli Assiro-Caldei. Se abbiano ragione quei profeti di sciagure che prevedono una generale fuga degli Assiro Caldei dal Vicino Oriente.

Certamente la Cristianità Assiro-Caldea ha dato prova nei secoli di grandi doti di "mouvance et d'habilité diplomatique" (p. 286). Profondamente orientale, non bizantina, né romana, si sente oggi, paradossalmente, estranea in casa propria. Le autorità ecclesiastiche, civili e politiche lanciano appelli per scoraggiare l'emigrazione. L'A. conclude richiamando anche l'Occidente alle proprie responsabilità. Si tratta di questione che valica i confini di questo o di quel territorio, ma coinvolge i rapporti fra Oriente ed Occidente.

Il volume, corredato di sei carte geografiche, di bibliografia (pp. 303-316) e di indice analitico, contribuisce a una migliore conoscenza di questi Cristiani di tradizione semita, della loro storia, attualità e prospettiva futura.

V. Poggi, S.J.

Russica

AA.VV., *Путь России: Ценности и святыни*, (= Supplement to the Almanac "Вече") St. Petersburg – Nižnij Novgorod 1995, pp. 127.

The papers in this collection represent contributions to the scientific program of higher educational institutes dedicated to the theme of "Russian philosophical thought as a basis for the renewal of Russian morality." The contributors are all relatively young and committed to the resurgency of Russia. For this reason alone the volume is of note. The offerings all, in their own way, deal with the issue of Russia's older religious cultural and intellectual heritage, but only with a view to the vexed situation of contemporary Russian society. The studies of themselves do not purport to offer solutions to Russia's social ills; they do, however, hope to indicate certain parameters for addressing these problems in a reasonable and fruitful way.

A more detailed examination of these studies reveals the following salient features. The authors all revere Russia's past; they do not discount it or denigrate it even with all its historical and social ups and downs. They equally abjure all typically Marxist caricatures of this past. At the same time, they all tend to be descriptive rather than analytic in their essays. Even less are they prescriptive. They may, indeed, try to indicate promising possibilities for the future of Russia based on its Orthodox heritage, but anyone looking in this volume for specific, concrete steps that must be taken will be disappointed. In fact, as a point of criticism, if the authors have been generous in their references to Berdjaev, they have neglected to consider the specific contributions of V. S. Solov'ev and S. L. Frank, among others, to social philosophy. Frank's social philosophy in particular cannot but suggest the ideas promoted by Catholic social philosophy, specifically its stress on the principle of subsidiarity.

This brings us to another observation. While the authors are adept at conveying Orthodox thought, they really do misrepresent or, at least, stereotype — however unconsciously — Western Christian thought on many issues (see, e.g., pp. 13-15, 34, 45, 100-101, 102). For one, it is not monolithic. For two, Orthodoxy and Western Christianity *do* agree on many essential points that *are* key to genuine social progress. In sum, a more ecumenical approach would be welcome in the future. Western Christianity, after all, should not be viewed only in light of its secular deformations.

R. Slesinski

Василий Ванчугов, *Очерк истории философии, "самобытно-русской"*, РИЦ "Пилигрим", Moscow 1994, pp. 390.

The A. of this detailed overview of the Russian quest for a unique and indigenous philosophy has provided a wonderful service for scholars. By offer-

ing extensive extracts from all sorts of Russian philosophers, from those of truly international significance like Solov'ev, Berdjaev, S.N. Bulgakov, Florenskij, and N.O. Losskij to those of academic interest alone (i.e., the philosopher-commentators) along with his own generally brief commentaries, he provides a ready synthesis of the possible views to be found in Russian philosophical literature, which, indeed, as the A. skillfully shows, go right back to the beginnings, nay, pre-beginnings, of Russian philosophical thought. Anyone versed in this topic well knows how burning this topic has been for Russians themselves in search of their own place in world intellectual history. What is not well-known, however, is the real multiplicity of responses that have been proffered in this quest. The A. of this research study has done his work well; one cannot but be struck by the fact that virtually everyone working in the field (both within and outside Russia) has found it necessary to address the topic.

Citing Solov'ev's own critical words in reference to previous attempts at a specifically "Russian" philosophy (p. 129) — "all that is philosophical in these works is hardly Russian, and that which is Russian in them is nothing like philosophy" — the A. obviously sets forth the terms of a debate that has preoccupied Russians discussing this issue right up until our own time. Indeed, it is because the quest for a specifically Russian mode of philosophizing is still raging in our own day (see, esp., the A.'s discussion on pp. 326-348) that this present work has a special relevance for today's audience.

As an overview, this "outline of the history of an 'original' Russian philosophy" is especially valuable. Its defects are relatively minor; for instance, exact references with full pagination are not always provided for the cited works. But if there is one area of substantial disagreement with the A., it is in regard to his negative — and somewhat caustic — assessment (p. 218) of the work of S. L. Frank. Frank is decidedly not the philosophic chameleon that the A.'s words would suggest, but a man who truly converted in life and thereupon was always faithful to his incumbent philosophical quest.

R. Slesinski

Б. В. Емельянов и А. И. Новиков, *Русская философия серебряного века: Курс лекции*, Издательство Уральского университета, Ekaterinberg 1995, pp. 284.

Keen interest in Russia's Silver Age has surprisingly not generated as many detailed histories of the philosophy of this most productive era as one would expect. On all cultural levels from art and music to literature and social theory, this age witnessed a lived philosophical spirit, whether one speaks of a Kandinskij, a Skrjabin or an Ivanov. This being the case, we obviously must turn to the philosophers of the time whose names, indeed, have become one with the Silver Age, namely, Berdjaev, Bulgakov, Florenskij, Frank, Karsavin, Losskij, among numerous others, and give their

thought the analytic attention it is due. Too often, histories of Russian philosophy (there are exceptions as in the case of Losskij and Zen'kovskij) seem to run out of steam as soon as they get to the twentieth century. The present work thus helps fill a void. It is also welcome as a contribution to contemporary Russian philosophical writing as well as an indication of present trends and authors in the field.

As subtitled, the book represents a course of lectures. It serves this purpose well as it makes for engaging reading, something important for students. The work contains fourteen lectures divided into five major sections, respectively providing an overview of the Silver Age as such (lectures 1 & 2), of its principal sources (Solov'ev, Leont'ev and Dostoevskij) (lectures 3-5), of its key figures and works both in freedom and oppression (lectures 6-8), of its overriding themes of society, personality and freedom (lectures 9-10), and of its various philosophical and cultural expressions (lectures 11-14). Appended to the work is a synoptic essay by N.O. Losskij entitled "Russian Philosophy in the Twentieth Century" (pp. 253-282).

As an overview, the book is a most suitable text. Unfortunately, however, it treats the major epistemological and metaphysical contributions — and inherent difficulties — of Silver Age philosophers in only a minimalistic way. In this regard, it is not unlike similar contributions that also seem to eschew serious philosophical analysis in favor of historical and cultural narration.

R. Slesinski

Lorene Hanley Duquin, *They Called Her the Baroness. The Life of Catherine de Hueck Doherty*. Alba House, New York 1995, pp. xxii + 312.

It is fascinating to read the biography of an author whose works one has read and admired, and whom one has also known personally, along with many of the other *dramatis personae*. Though I met Catherine at the Russicum in Rome in the 1960's, I already knew her from her autobiographical *My Russian Yesterdays*, which I first read in 1951, in the throes of my early enthusiasm for things Russian. Later, my life in the *Missio Orientalis* of the Society of Jesus and my contacts with "Russian New York" brought me to know several others who people this book: Helene Iswolsky, Andrew (not Andre – p. 169) Rogosh, Paul Mailleux, S.J., Archbishop Joseph Raya..., all of them fascinating characters in their own right.

The present biography fills in the story between the idyllic pre-revolutionary "Russian yesterdays" period of Catherine's life and the final "Poustinia" of the Combermere Madonna House movement, founded in 1954, for which she is perhaps best known today. The in-between was far from peaceful or idyllic, however, as this heroic woman, like so many others of her homeland and class, tumbled headlong from the wealth and privilege of

the Russian nobility to the horrors and deprivation of World War I, the Bolshevik Revolution, and permanent exile.

The era from the Russian Revolution until Vatican II was one of intense European-fueled intellectual ferment joined to quintessentially native social action in the Catholic Church in North America. Catherine would become a vital part of this struggle to implant Christian principles in human society. Like many of her compatriots, Catherine was a Russian Orthodox who became Catholic (in 1919 — pp. 64ff) without thereby abandoning Orthodoxy. But she could not be confined within the ghetto of the tiny Russian Catholic community. In New York, she worked as a lecturer for the Catholic Near East Welfare Association, collaborated with the Graymoor Friars, and with Dorothy Day and Peter Maurin at the Catholic Worker movement, and founded in Harlem the first minority CYO group (Catholic Youth Organization) in the US. In Canada she established Catholic libraries, discussion groups, the Guild of Our Lady of the Atonement, the Friendship House Movement — and these are just the highlights — prior to the last great project, the Madonna House movement still flourishing today. And all the while she carried on intense lecturing and journalistic activities to earn her keep.

A woman of extraordinary presence and energy, "the Baroness" was bigger than life, and quintessentially Russian: open, vivacious, loving, romantic, sentimental, compassionate, melancholy, somewhat chaotic, heroic in suffering, magnanimous in forgiving.

Like any person attempting to do good in this world, Catherine needed more than her share of the latter virtue. Some thought her a humble and heroic saint, others an ill-tempered, authoritarian, manipulative charlatan. In the balance of who was for her, who against her, I would judge the Baroness a hands down winner, not because she did not have strong opponents or personal defects, but because her opponents could not hold a candle to her humanity. Whether or not she had the "heroic virtue" required for canonization is for the Church to decide, but she surely had "heroic humanity," which is good enough for me.

Many of the other qualities that seem almost clichés in hagiography peppered her life as well: betrayed by those closest to her, misunderstood and opposed by obtuse clergy and ecclesiastical superiors. But what I like best about Catherine, apart from my lifelong prejudice in favor of Russians, is that she was *real.* She knew human love as well as divine. She endured a ruinous marriage and its failure and annulment. She married again late in life, when a disembodied spirit would not have felt such basic human needs. But Catherine did, and made no attempt to hide it, and that makes her so human!

Furthermore, she was a thoroughly modern woman, who took her life in her own hands. She went through all the travails of our century. Her *real* voluntary poverty (not what passes by the name in religious life), her physical, even sexual vitality, and so much else, especially her spiritual eclecticism

joining East and West, the sort of thing that sends tremors through those so fixated in their pretense to tradition, was all so contemporary. Catherine de Hueck Doherty is the future.

Was Catherine a saint? The question is irrelevant: she was worth ten saints. Besides, she would deserve canonizing just for her answer to why she wouldn't sleep with Bertrand Russell ("Have you looked in the mirror lately?" — p. 109), surley one of the less attractive figures that our frivolous century has had the bad taste to lionize. So beatify her by all means.

A few gaffes mar the book — we read (p. 241) of a "concelebration" in 1947, twenty years before such celebrations had been introduced: doubtless the old Latin Solemn High Requiem Mass is meant. Then we hear (pp. 77-8) of Catherine's view "that Russians needed to worship in their native language" — something Catherine surely knew the Russians have never done — and about St. Josaphat the Martyr Church (doubtless a Ukrainian Catholic Church?) celebrating in Greek, which is surely wrong. Lviv, primatial see of the Ukrainian Greek-Catholic Church in Western Galicia deserves a more updated designation than "Lwow, a medieval city in Eastern Poland" (p. 181). And Bishop Smith of Pembroke could not have granted Eddie Doherty permission to transfer to the Melkite Rite (p. 274), something completely beyond his authority, as he must have known. Finally, the occasional Russian word is mangled in transliteration (p. 58, 268-9: *staretzi* = *ṣtartsi; Bogorodizita* = *Bogoroditsa*).

Still, Lorene Hanley Duquin's book is a charming introduction to a wonderful woman. But its 300 pages do not suffice to encompass such a life — especially when any reader of the *New York Review of Books* or *The Times Literary Supplement* sees the endless biographies dedicated to so much of the century's dross. So on the way to beatifying Catherine, open the archives and get her letters and everything else published, so that we can look forward to a far more substantial, definitive biography, and know everything about this wonderful woman.

R. F. Taft, S.J.

Gino Piovesana, S.J., *Russia — Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica*, Lipa Srl, Roma 1995, pp. 239.

Fino all'ultima ora della sua vita Gino Piovesana studiava e scriveva (cf G. Podskalsky, S.J., "Gino Kirill Piovesana S.J. (1917-1996): In Memoriam", OCP 62, 1996, 5-8). Ebbe la soddisfazione, poco prima della morte, di vedere pubblicato il volume attuale. Si tratta di un complemento alla sua *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Edizioni Paoline, Milano 1992 (cf OCP 59, 1993, 243-248).

Dopo un "Al lettore" (pp. 7-8), una "Nota sui segni diacritici e sulla pronuncia" (p. 9) e l'"Introduzione" (pp. 11-38) seguono nove capitoli: "Russia-Europa alla fine del Settecento" (pp. 39-46), "Slavofili e occidentalisti" (pp.

47-69), "Materialismo nichilista, anarchismo e positivismo populista" (pp. 71-86), "Nazionalismo, panslavismo e bizantinismo" (pp. 87-108), "Filosofia, religione e società" (pp. 109-130), "Diritto liberale e liberalismo-nazionalista" (pp. 131-150), "Filosofia religiosa e marxismo russo agli inizi del Novecento" (pp. 151-169), "Filosofia in esilio: esistenzialismo, sofiologia, panenteismo, intuitivisimo, Est-Ovest e l'idea russa" (pp. 171-191), "Marxismo stalinista, morte del marxismo e nuove tendenze dopo la *perestrojka* di Gorbaciov" (pp. 193-213). Alla fine, un "Epilogo: Cosa hanno detto i russi della loro filosofia", (pp. 215-228), una Bibliografia di antologie (p. 229) e un Indice Onomastico (pp. 231-238). (Ci sono discrepanze tra i titoli dei capitoli e l'indice.)

Piovesana era irritato a causa della copertina, che riporta il motto, "Gratta un russo e troverai un tartaro," tanto da pregare il recensore di protestare. A dire il vero, lo si trova a p. 18, anche se Piovesana ne prende le distanze: nonostante il giogo tartaro-russo abbia introdotto usanze e modi di governo più asiatici che europei, *non* si può sottoscrivere questo detto. E la scuola eurasiatica ha avuto scarso successo (pp. 17-18), benché Dostoevskij dicesse che russo è europeo più asiatico (p. 93).

Nell'interpretazione di Piovesana si vede l'influsso di M. Szeftel, *Russian Institutions and Culture up to Peter the Great* (Londra 1975) (pp. 14, 19, 20, 23, 37). Questo rivela una certa impronta attualistica: Piovesana è convinto che la filosofia può cambiare la società, come nel caso della perestrojka. Altri aspetti più metafisici della filosofia, rappresentati da scritti di V. Solov'ëv, S. Bulgakov, Nikolaj Lossky, V. V. Zenkovsky, sono presenti, ma non hanno lo stesso peso.

L'attualità del dibattito si vede anche nella discussione sul rapporto Europa e Russia. Con la sua *La Russia e l'Europa* (1871) il panslavista N.J. Danilevskij anticipò il *Tramonto dell'Occidente* di O. Spengler (pp. 95-96). O. Losskij subì l'influsso di G. W. Leibniz (p. 186). L. Karsavin accentua la "Trinitarietà" dell'onnitotalità dell'essere (p. 186), che diviene poi la differenza tra Oriente e Occidente (pp. 189-190), specie quando riduce tutte le differenze al Filioque. L'estensione del dibattito odierno si vede inquanto Ch. Yannaras si richiama direttamente agli slavofili (p. 203).

Ci sono spunti interessanti, per es. la domanda attuale: "È morto il marxismo?" (p. 197). Ma Piovesana, proprio in vista della ricerca del confratello G. Wetter, non si chiede se, storicamente il marxismo, fuori degli scritti immediati di Marx, sia nato in Russia. Il problema dell'ateismo si prolunga nel secolarismo; è rilevante che lo storico della filosofia V. V. Zenkovsky voleva combattere la variante occidentale e russa. Non si può dire che Apollinarja Prokof'evna Suslova, che sposa V. Rozanov, è vedova di Dostoevskij (p. 151); cf Zenta Maurina Raudive, *Dostoevskij: Creatore di uomini e cercatore di Dio* (Milano 1992).

Mentre la sua *Storia* avrebbe potuto dare l'impressione che Piovesana non ha usato le fonti, il presente manuale sfata questa impressione, benché,

senza dubbio, abbia usato precedenti manuali. Però, l'Autore resta centrato sul tema della sua Storia, anche dopo che gli eventi hanno relativizzato il comunismo. L'antologia rispetto alla *Storia del pensiero filosofico russo*, la aggiorna sulla situazione dopo la caduta del comunismo (p. 7), coll'esclusione di altri elementi non rappresentati neppure nella *Storia*.

E. G. Farrugia, S.J.

А. Д. Сухов, *Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы*, The Russian Academy of Sciences — the Institute of Philosophy, Moscow 1995.

The titling of the present work, especially considering its provenance, is both promising and inviting. With the virtual demise of Marxism as a serious philosophical inquiry, the re-emergence of "classical" Russian philosophy as a discipline finds a ready audience both within and without Russia. The A. himself begins his work on a somewhat polemical note, bemoaning the "one-sided, prejudicial and tendentious" character (see pp. 3, 5) of not only past Marxist analyses of the more classical, as it were, but largely neglected Russian philosophical tradition, but also the more recent treatments of past Russian philosophy that would unilaterally characterize it as "religious" and "idealist," thereby omitting to take into account its contrary "materialist" movements and trends. The A.'s point of criticism here is both welcome and necessary. Russian philosophy is too variegated to reduce it to ready categories, even if these are helpful for synthetic and communicative purposes.

The present work, however, is disappointing insofar as an expected interactive reading or philosophical critiquing of competing idealist and materialist movements in Russian philosophy is not found in this study. What is rather presented is a cultural history of Russia that only contextualizes Russian philosophy and not philosophy itself, formally argued and developed. Since there are already many cultural histories of Russia available to researchers, this book does not really add anything substantially new to the literature. In this, the A. has unfortunately passed up a choice opportunity for needed philosophical debate.

R. Slesinski

П. А. Флоренский, *Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях*, "Progress", Moscow 1993, pp. 324;

Idem, *Сочинения в четырех томах*, том 1, "Мысль" Moscow 1994, pp. 800.

The publication of these two volumes is a continuation of the efforts to make all of Pavel Florenskij's writings, both published and unpublished, available in critical editions to eager new generations of readers. The chief

editors of these volumes, as has been the case in other recent publications, have been Florenskij's own grandchildren (Hegumen Andronik [A. S. Trubaev], P. V. Florenskij and M. S. Trubaeva) with the aid of other trusted collaborators. The Florenskij Family is, indeed, to be commended for meticulously conserving the archives of their most famous member during the dark years of official repression. The first volume listed here is a clear case in point. The work was never published during Fr. Pavel's lifetime and consists of his course lectures of 1924-1925 on the theory of perspective at the Higher State Technical-Artistic Studios (the VXUTEMAS). No study of Florenskij's aesthetics can now be complete without reference to this work, the existence of which was barely known up until only recently.

The second volume, a collection of his writings from 1903 to 1909, will also facilitate further study of Florenskij's thought by making them readily available and also by bringing to light some previously unpublished pieces. To date a detailed analysis and appreciation of Florenskij's earlier works has yet to be made. But this volume clearly shows that some of the key ideas of his mature thought were already in germ at the very beginning of his publishing career. These include the centrality of the "word" for understanding (see, e.g., pp. 250, 326-327) and his particular use of the term "anthropodicy" (see p. 551).

In the editorial comments to the volume (p. 702), the projected contents of the entire series is unveiled. Volume 2 will include his compositions from 1909-1933, while volume 3 will re-issue his renowned *Pillar and Foundation of Truth* along with related materials and volume 4 his uncompleted, but daring, *At the Watersheds of Thought*. As welcome as this new series may be, a serious question still arises. Will the collection be fully complete, that is, contain at least all of Florenskij's publishable pieces? It must be noted that the editors have been involved in virtually all other publishing projects relating to Florenskij. One must ask whether there has not been a duplication of efforts. Leaving the projected collection of the YMCA-Press of Paris aside, which pre-dates the fall of Communism (see OCP 52 [1986] 490-91), one must note that the projected third and fourth volumes of the present series have already been done (or largely so) as volumes in the series of special supplements to the journal *Voprosy filosofii* (see OCP 58 [1992] 338-40). In addition to these, one must not overlook Florenskij's memoirs (see OCP 61 [1995] 662-64) or even his lectures on perspective now being noted which also have been published and which both date from the years that are to be covered in volume 2 of the present series. Are they to be included? If not, why has a complete collection of Florenskij's works not been planned? If, on the other hand, they are to be included, why, then, the duplication of efforts? Problems of identification undoubtedly will arise for future researchers with authors citing different texts — and all of them fine editions by themselves. The editors of this series undoubtedly can answer these questions. But the fact of competing volumes will still remain.

R. Slesinski

Victor Zaslavsky, *La Russia senza soviet. Intervista di Antonio Cariotti*, con nota di lettura e due cartine geografiche. Ideazione Editrice, Roma 1996, pp. 254.

Che fosse utile offrire al lettore italiano uno strumento d'interpretazione agile e sintetica della vicenda storica sovietica e della realtà russa di oggi è una convinzione dell'autore (cf. introd.) assolutamente da condividere. In Italia il crollo dell'URSS non ha affatto determinato, come è accaduto negli Stati Uniti, una fioritura di studi sull'argomento, né tale produzione straniera è stata finora tradotta. Dopo anni di presentazione alquanto benevola della realtà sovietica come società sì, meno libera e opulenta di quelle occidentali, ma in compenso più egualitaria, austera e ordinata, prevale oggi la tendenza di parlare della Russia in termini catastrofici, indicando fenomeni che più colpiscono l'immaginazione collettiva come la criminalità organizzata. Cinque anni dopo il crollo dell'URSS «teatro del più grande esperimento storico di ingegneria sociale» (p. 11.), i tempi sono maturi per una analisi accurata, esperta e spassionata come quella di Victor Zaslavsky, docente di sociologia alla Luiss Guido Carli di Roma. Il genere letterario dell'intervista, permette all'autore di trasmettere la sua vasta conoscenza nel campo della storia, economia, politica, legge e ideologia con una con notevole freschezza, sottolineata dal racconto di tanti esempi della vita quotidiana del cittadino russo comune. Il lettore imparerà cosa significasse il *passaporto interno* o quanto importante ancora oggi è l'agognata *propisca* — permesso di residenza in città(!), e scoprirà ad es. il legame tra queste restrizioni ed il disastroso stato dell'agricoltura, industria militare e potere politico (p. 101ss.). Colpisce la bravura con cui non solo l'intervistato ma — e ciò non va dato per scontato — anche l'intervistatore si muovono in vari campi sia del "pianeta URSS" che della Russia «senza Soviet», basandosi esclusivamente su risultati di ricerca ma anche — e questo traspare chiaramente, su esperienze personali — interpretate e ponderatamente valutate. Ne risulta che nonostante i negativi «effetti collaterali» della transizione in corso nella Russia ammalata, del resto inevitabili se si conosce l'anamnesi del «paziente», non possono far perdere di vista che di una vera e profonda «guarigione» si tratta, il passaggio cioè verso un'altra Russia sin d'ora riconoscibile nella generazione dei giovani intraprendenti, non legati più a vecchi schemi mentali del passato. Zaslavsky riesce a dimostrare, perché ne è convinto, che la Russia riuscirà a «emanciparsi una volta per tutte dall'oppressiva eredità del sistema sovietico», che «prenderà corpo una società civile non più dipendente dal potere politico» e che «la Russia potrà finalmente raggiungersi con l'Europa» (p. 250). Ci si può tuttavia chiedere, come mai l'autore, sociologo, evita in tutte le pagine del suo bel libro ogni riferimento alla religione dalla quale un serio studio del «fenomeno Russia» difficilmente può prescindere. Qui la metodologia della sua ricerca denuncia un limite, forse — e sarebbe un paradosso, viste le premesse — addirittura di natura ideologica.

R. Čemus, S.J.

Spiritualia

David Balfour, *A Supplement to the Philokalia. The second century of Saint John of Karpathos.* First critical edition in collaboration with Mary Cunningham (= *The Arch. Iakovos Library of Eccl. and Hist. Sources, no. 16)*, Hellenic College Press, Brookline Massachusetts 1994, pp. 150.

Qualche manoscritto pergamenaceo del XII sec. introduce Giovanni di Karpathos come ὅσιος (p. 42, nell'apparatus usualmente introdotto come μακάριος; *Hier. Timiou Stavrou 55* come ἅγιος [questo Ms è particolare nel gruppo dei Mss usati per lo stemma: potrebbe appartenere ad una fonte differente da *b* o *c*, vedi p. 34]): recentemente (il 20 agosto 1983) il patriarcato ecumenico ha proclamato santo quest'uomo. D'esso sappiamo ben poco, ed alquanto dubbioso è il titolo a lui applicato di "vescovo" concessogli da qualche MSS e da alcuni *scholia* (vedi Mansi XI, 653 E e 693 E con le ragioni addotte da Balfour a p. 10-12). L'unica seria informazione concernente Giovanni viene dalla *Bibliotheca* di Fozio (nel *codex 201*) donde sappiamo che egli visse certamente prima del IX sec; inoltre, accettando l'opinione di Balfour, si può ritenere che egli fosse un monaco e ciò che d'esso ci è pervenuto fu scritto per monaci. D. B. iniziò a collezionare i Mss e a stendere il testo greco; M. Cunningham è entrata nell'economia dell'opera preparando una più definita edizione critica, creando uno stemma dei Mss usati, rivedendo l'introduzione di B. ed aggiungendo una buona traduzione inglese. I Mss che contengono le opere di Giovanni sono 85 di cui solo 15 sono stati utilizzati da M. C. per la stesura dell'attuale testo (tutti sono pergamenacei, eccetto il *codex Oxon. Thomae Roe* e l'*Ath. Max. Lavrae 613*, ambedue del XIV sec. e cartacei; per la descrizione degli altri Mss, pp. 33-40). La scelta di questi testimoni antichi è stata meramente funzionale: pubblicare un testo che attendeva da tempo. È evidente che uno studio più analitico sui Mss non considerati possa apportare qualche ulteriore ed utile informazione sul nostro uomo e sulla sua opera. La pubblicazione del testo, e di una buona traduzione, stava a cuore ai due curatori, e questa scelta ha causato anche un commentario breve. Ben si capisce: la natura filosofico-ascetica del testo della "seconda centuria" avrebbe richiesto tutt'altro tempo e filologia. Le brevi note che M. C. appone alla sua traduzione sono esplicative e complementari a quanto si riassume sulla dottrina di Giovanni riproposta alle pp. 134-8 (chi ha lavorato sulla teologia del nostro uomo fu M.-Th. Disdier). Seguono alla fine un indice di citazioni scritturistiche, di autori e nomi rari (rilevanti anche per gli studi di ascetica) e tecnici rinvenibili nel testo greco.

V. Ruggieri, S.J.

Gabriel Bunge, *Paternité spirituelle: La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique* (= Spiritualité Orientale, n° 61), traduit de l'allemand, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges (Maine et Loire) 1994, pp. 115.

On était depuis longtemps habitué à considérer Évagre comme hérétique, condamné par l'Église, jusqu'à ce qu'il fut, dans une certaine mesure, réhabilité par I. Hausherr qui lui attribua le livre *Leçons d'un contemplatif*, (Paris 1960) circulant autrefois sous le nom de s. Nil (cf p. 47). C'est dans ce mouvement que se situe l'oeuvre de B. En face d'une crise sévère de l'image du père, il définit, dans son Avant-propos (pp. 7-11), la paternité comme "offrir à un autre un espace où librement être lui-même" (pp. 7-8) — fonction qui, évidemment, peut être remplie aussi par la mère (p. 8). En tout cas, le lieu de la paternité est à situer dans l'Église (p. 11).

Pour aider l'Église à mieux distinguer le vrai du faux, B. nous présente, dans un premier chapitre (pp. 17-22), Évagre, que H. Chadwick n'hésite pas à appeller "Père de notre littérature spirituelle" (p. 20). B. distingue bien d'ailleurs la "pseudo-gnose", ou gnosticisme, de la "gnose" (p. 21).

Dans le deuxième chapitre l'A. montre que Evagre était abba et fils (p. 23); personne, en effet, ne peut devenir père spirituel de quelqu'un sans avoir été auparavant fils spirituel (p. 23). Le père spirituel est un gnostique (p. 26). L'authenticité des Lettres de s. Antoine, récemment démontrée par S.. Rubenson, ne doit pas nous rendre perplexes, car c'est un signe de la culture monastique repandue, comme le montre la crise origéniste qui éclatera parmi les moines et contre laquelle l'hésychasme était un contrepoids efficace (p. 27). Mais la crise elle-même, qui marque le début de ce "schisme" entre spiritualité et théologie, est une indication que la synthèse évagrienne, située entre *praktiké* et *theoretiké*, faisait souvent défaut dans ces milieux (pp. 27-28).

Le troisième chapitre souligne qu'Évagre était un père spirituel très recherché (p. 29). Pallade parle même de lui comme thaumaturge (p. 33).

La fin de la paternité, esquissé dans le quatrième chapitre (pp. 35-37) c'est l'apatheia, qui résulte de la collaboration de l'homme avec la grâce de Dieu, faisant du moine qui reçoit le don du discernement, un *praktikos*, dont le trait dominant est la charité, rejeton de l'impassibilité (p. 36).

Quand, dans le cinquième chapitre, sur le Christ comme père (pp. 39-45), on nous dit que les enfants du père spirituel sont ce qu'Évagre appelle "fils des fils" (p. 43) on se souvient de la formule d'É. Mersch pour la divinisation du chrétien: "filii in filio". Mais quand on ajoute que la sagesse de la paternité est avant tout imitation du Christ (p. 44), alors on se souvient de la polémique stérile de Vladimir Lossky contre cette conception d'imitation.

Dans le sixième chapitre, "le charisme de l'Esprit" (pp. 47-51) nous dit, en effet, que c'est par participation au Saint-Esprit que le gnostique devient "spirituel" (p. 49). Le père spirituel est un gnostique dans ce sens (chapitre septième, pp. 53-59): c'est-à-dire, après avoir parcouru la voie de la *praktiké*

et être devenu "voyant" ou *theoretikós* (p. 53). L'auteur croit découvrir dans l'esquisse que donne Évagre un portrait de lui-même (p. 59).

Un huitième chapitre, "Médecin et maître" (pp. 61-68), expose comment celui qui guérit les autres se soigne, à son insu, lui-même (p. 63).

La "Discrétion spirituelle" du neuvième chapitre (pp. 69-75) montre que le royaume des cieux, davantage que des intellectuels, a besoin des contemplatifs (p. 73).

La différence entre gnose et gnosticisme, thème du dixième chapitre (pp. 77-88), c'est que la gnose est le résultat de la foi, alors que, pour le gnosticisme, la connaissance est la voie du salut elle-même (pp. 84-85).

"Discipline de l'arcane et ésotérisme" (onzième chapitre, pp. 89-96) montre que la seule attitude juste devant l'ineffable, c'est l'adoration (p. 94).

Par la "Mystagogie spirituelle" du douzième chapitre (pp. 97-102), nous apprenons que la spiritualité est simplement la théologie saisie de l'intérieur (p. 98).

Dans l'"Épilogue" (pp. 103-111), on nous dit que le coeur de la mystique évagrienne est la Trinité (p. 104), ce qui montre l'inspiration chrétienne de cet auteur.

En bref, Bunge nous a permis de réviser une nouvelle fois le jugement trop brusque de la condamnation d'Évagre en nous le présentant comme plus qu'orthodoxe dans sa spiritualité.

E. G. Farrugia, S.J.

Gabriel Bunge, *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*. Présentés par G. B. et traduits par Adalbert de Vogüé, Spiritualité Orientale n° 60, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges (Maine et Loire) 1994, pp. 189.

Heureuse idée que d'avoir réuni en un seul volume des articles disséminés que les deux auteurs ont consacrés à l'épineuse question des fragments coptes attribués à l'*Histoire Lausiaque* (= *HL*) de Pallade. L'avant-propos et les traductions des Vies de Pambô, Macaire d'Égypte, Macaire d'Alexandrie et Évagre sont dûs à dom de Vogüé qui, avant de publier une première fois ces traductions dans les *Studia monastica* 32-33-34, avait donné dans les *Orientalia* 58 et 61 trois études de critique textuelle sur les mss coptes pour en améliorer les vieilles éditions d'Amélinau et de Chaîne. L'Introduction reprend un long article du P. G. Bunge dans les *Studia monastica* 32. Des index scripturaire et onomastique complètent le recueil.

Il était difficile de repérer les anciennes traductions de ces textes coptes et il valait bien la peine, une fois améliorées, de les diffuser pour un large public. On sera très reconnaissant envers les auteurs d'avoir pris cette initiative et de l'avoir menée à son terme. Maintenant que c'est chose faite — il serait bienvenu de rééditer le copte également, guère plus accessible que les vieilles traductions —, reste à analyser les documents pour en déterminer la

nature exacte. L'Introduction s'y emploie, insérant la problématique copte dans celle, plus vaste et combien compliquée, de *HL*. Grand connaisseur d'Évagre, Bunge montre bien la censure anti-origéniste et anti-évagrienne qui s'est opérée sur l'ouvrage de Pallade. Fort de la distinction "«Palladien» ne signifie donc pas nécessairement «lausiaque»" (p. 66), Bunge s'intéresse à la tradition "latérale" constituée par les fragments coptes, des chapitres conservés en syriaque et le témoignage de l'historien Socrate. Dans sa conclusion (p. 76-80), il propose l'hypothèse d'un ouvrage perdu de Pallade dont s'inspirait Socrate, un "monobiblon" antérieur à *HL* qui aurait fourni la "matière palladienne" des Vies coptes (p. 78).

L'hypothèse est séduisante, mais il n'est pas sûr que les textes coptes l'étayent solidement. Ils sont présentés à plusieurs reprises comme ressortissant à des Synaxaires (cf. p. 28, 42). Mais si l'on définit le synaxaire comme un recueil de notices biographiques sur les saints du jour, force est de dire que les Vies n'entrent pas dans ce genre. Il s'agit bien, comme il est noté pour la Vie de Macaire l'Alexandrin, de textes destinés "à la lecture liturgique" (p. 33) et il suffit, pour s'en assurer, de consulter le catalogue des mss coptes de la Vaticane publié par Hebbelynck et van Lantschoot en 1937. Ces Vies se trouvent en effet dans quatre mss composites venant de Saint-Macaire et aujourd'hui à la Vaticane; ils ont été copiés au Xème siècle d'après le catalogue, où elles sont décrites aux n° 59.8, 62.1, 64.6.7 et 69.4. On connaît même, sauf pour le ms. 59, le nom des copistes: Matoi et Chaêl fils de Matoi. Ce dernier a copié également l'*Encomium sancti Iohannis Baptistae* du ms. 62.6; un acte de donation à l'église Saint-Macaire de Scété est ajouté par sa main, dans lequel le codex est appelé ⲡⲁⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲛ ⲛ̀ϫⲱⲙ ⲛ̀ⲱϣ, *hic liber lectionis* (Hebbelynck-van Lantschoot p. 439). Ces Vies servaient donc de lecture à Saint-Macaire et dans les mss copiés par Chaêl, il ne manque pas de rubriques indiquant la section à lire, le jour de telle leçon, voire le lieu exact où elle doit être faite. Outre l'importance qu'il y aurait à étudier ces lectionnaires scétiotes et le système de lecture qui s'en dégage, on doit reconnaître la nature particulière de ces compositions. De la Vie de Macaire le Grand, un morceau vient non pas de *HL*, mais de la *Vita* attribuée à Sérapion (cf. p. 29) et il n'est pas difficile à comprendre pourquoi, puisque ce passage exalte Macaire à côté d'Antoine et de Pachôme, ce qui ne pouvait que satisfaire le légitime orgueil des moines de Scété. Mais qu'en est-il au juste des autres passages qui n'ont pas de parallèles dans *HL*? Certes, le critère évagrien employé par Bunge a sa valeur, mais lui-même concède: "Pour l'ensemble, on peut certainement se fier à nos *Vies coptes*, mais dans le détail, il convient d'être prudent" (p. 76). Or, comme c'est précisément dans les variantes souvent de détail que l'apport de ces Vies à la critique textuelle de *HL* nous intéresse, on est confronté à un paradoxe.

L'ambition de récupérer autant que possible la tradition latérale (cf. p. 19) de *HL* est une entreprise fort louable. On ne sait trop si les Vies coptes traduites dans ce volume permettent d'atteindre ce but, car il y a encore trop

de domaines inexplorés dans la littérature monastique copte. Néanmoins, on saura gré aux deux éditeurs de nous avoir facilité l'accès à ces textes qui, même s'ils sont de maniement délicat à l'historien, demeurent des joyaux de vivante spiritualité.

Ph. Luisier, S.J.

Antoine Guillaumont, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (Spiritualité orientale, n° 66), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges (Maine et Loire) 1996, pp. 284.

Comme le dit l'auteur dans son "Avant-propos", le présent volume, un recueil de contributions déjà publiées (pp. 9-11), fait suite à son *Aux origines du monachisme chrétien* (p. 7). Nous avons ici 18 études qui touchent bien des thèmes de la spiritualité de l'Orient chrétien. Ils traitent du coeur, de la séparation du monde et du messalianisme, thèmes abordés, enfin, dans la perspective de la spiritualité syriaque, mais avec comme sujet central la prière.

L'étude le plus long est consacrée au coeur: "Les sens des noms du coeur dans l'Antiquité". Parmi toutes les acceptions, chez des Sémites, chez Platon et Aristote, les Stoiciens, Philon, on note que la formule sémitique utilisée en Acts 4, 32 ("La multitude des croyants n'avait qu'un coeur et qu'une âme"), se retrouve dans le proverbe grec *mia psychè*, cité par Aristote dans sa célèbre définition de l'amitié (p. 45). Alors que l'Orient resta fidèle au langage de l'Écriture non moins qu'aux théories des médécins et des philosophes de l'Antiquité qui situaient l'intelligence dans le coeur, l'Occident tend à limiter l'emploi métaphorique du coeur à la seule vie affective (pp. 62-63). L'"oraison du coeur" désignerait alors l'union affective et amoureuse de l'âme à Dieu. Au contraire, la "prière du coeur" des Byzantins ne peut se faire qu'après avoir chassé les "pensées" et les distractions du coeur, puisque le coeur n'est pas seulement le siège de la vie affective mais aussi celui de l'intelligence (pp. 63, 65). Dans "Le coeur chez les spirituels grecs à l'époque ancienne", l'Auteur donne une excellente synthèse de ces deux tendances décrites dans l'étude précédente (cf p. 79).

"L'enseignement spirituel des moines d'Égypte: La formation d'une tradition" livre du matériel pour étudier de près la formation d'une tradition; "*abba* untel a dit qu'*abba* untel disait ..." (p. 85). Autre thème, ignoré des manuels de patrologie, est "Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte", en référence au *Penthos* d'I. Hausherr; plusieurs exemples sont donnés (pp. 95-97, 99). Peut-être Guillaumont aurait dû davantage rendre compte du fait que l'humour appartient plutôt à la tradition orale qu'à l'écrite: en effet, qu'il est avant tout affaire de tradition.

Intéressants, à propos du thème de "La séparation du monde dans l'Orient chrétien: ses formes et ses motifs", la définition qu'Évagre donne du moine: "celui qui est séparé de tous et est joint à tous" (p. 111). Dans "Ana-

chorèse et vie eucharistique dans le monachisme ancien", on assiste à l'effort pour réduire la tension entre communauté eucharistique et anachorèse (p. 123); on remarquera d'ailleurs au sujet des monastères pachomiens, qu'il n'y a aucune référence à l'étude d'A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachôminien au quatrième siècle*, Rome 1968 (p. 116). "La folie simulée, une forme d'anachorèse" interprète les fous pour l'amour du Christ, en se distinguant de l'interprétation de T. Špidlík (p. 125), comme une forme de fuite (p. 127).

"Le problème de la prière continuelle dans le monachisme ancien" discute plusieurs modèles proposés comme solution, de celui des Messaliens à celui des Acémètes. Saint Nil, dans sa critique des Messaliens, nous dit pourquoi une prière continuelle à leur façon est impossible: "Inclinés sur les genoux ... nous faisons illusion à ceux qui nous voient, tandis qu'en pensée nous imaginons ce qui nous plaît: causant agréablement avec des amis, insultant avec colère nos ennemis ..." (p. 135). Dans "La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne" Guillaumont traite de la prière pure, quand l'intellect se voit lui-même, à cause de la lumière divine qui le revêt (p. 148), thème qui avait été déjà traité aussi par J. Maréchal, qui ne vient nullement mentionné.

"Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique" trace une ligne de continuité entre s. Clément d'Alexandrie, pour qui le gnostique est un chrétien parvenu au plein développement de la foi (p. 152), et Évagre, mais entre les deux conceptions il existe des ressemblances et des dissimilitudes (cf pp. 152-153). Les rapports entre charité et gnose restent cependant mal définis chez Clément (p. 156).

"Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des 'motivations ontologiques et protologiques'?" rélève des points discutables au sujet des femmes. Ainsi, saint Méthode d'Olympe dit que les chrétiens passent, par le baptême, du monde de la féminité au monde masculin (p. 170). L'essay, "Les 'spirituels' et leurs rapports avec l'institution ecclésiastique dans le christianisme oriental des premiers siècles", nous renseigne sur les messaliens et le reproche qui leur est fait de mettre des femmes à leur tête (pp. 184, 187). "La spiritualité syriaque des premiers siècles" montre qu'il est légitim de parler d'une spiritualité syriaque parce que, en dépit de la séparation en monophysites à l'occident et nestoriens à l'orient, l'unité culturelle du monde syriaque ne fut pas brisé (p. 189). Guillaumont relève aussi la thèse bien établie que le monachisme, sous sa forme anachorétique, est né spontanément en Mésopotomie, en Syrie et en Palestine, et non par imitation de l'anachorétisme égyptien (p. 198).

Dans "Le mystique syriaque Isaac de Ninive", on rencontre des bijoux comme: "L'échelle qui conduit au Royaume est cachée au-dedans de toi" (p. 214). Guillaumont, dans "Situation et signification du 'Liber Graduum' dans la spiritualité syriaque" est d'accord avec Voöbus pour dire que le *Liber Graduum* n'est pas messalien, mais nie qu'il n'y ait aucun rapport entre les deux

(pp. 240-241). Quant à la licence qui se permettait le "spirituel", c'est parce qu'il se trouvait dans la situation d'Adam avant la chute, qui s'unissait avec Ève de manière impassible, come le montre l'étude sur "Les Messaliens" (p. 255). Du Commentaire que Babai le Grand écrivit sur les *Six Centuries* d'Évagre, nous tirons bien des informations sur les messaliens ("Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens", p. 265). Babai les considéra comme les hérétiques par excellence (p. 260). "Le baptême de feu chez les Messaliens" indique l'étape décisive dans la vie du Messalien, qui consiste dans l'expulsion du démon qui habite en lui et la venue sensible de l'Esprit-Saint, événement appellé "baptème du feu" (pp. 272-273, 275).

E. G. Farrugia, S.J.

Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Claude Guy, s.j (†), (= SC 387), Paris 1993, pp. 452.

Ben noti sono questi detti o fatti dei Padri del deserto: la loro qualità fu definita di diamantina bellezza e purezza da C. Campo in una allusione a P. I. Hausherr, mente sottile e dotta sulla teologia dei Apoftegmi. A noi, cosa ancora nota, gli apoftegmata sono pervenuti in due collezioni: l'alfabetico-anonima (collezione dei detti secondo l'ordine alfabetico dei padri autori del detto o della storiella), e sistematica (collezione secondo i temi spirituali). Il presente volume offre i capp. I-IX della seconda collezione, ed è opera del P. J.-C. Guy, gesuita ora defunto, una persona che ha dedicato il suo lavoro scientifico in modo particolare al mondo degli apoftegmata (fondamentale restano le sue *Recherches sur la tradition grecque des Apoph. Patrum*, Bruxelles 1984 (2a ed.) per la lettura del testo qui edito). Si deve a B. Flusin l'edizione del lavoro di G., lavoro che attendeva da tempo. Flusin ha rispettato il testo stabilito da G. e la traduzione, ma, giustamente, ha tenuto il testo latino di Pelagio-Giovanni (= *l* della metà del VI sec.: *PL* 73, 855-1022 e 1060-1062) come versione privilegiata di riferimento piuttosto che l'*Ath. Protaton 86* (= *Y* del IX sec.) scelto da G. Inoltre, è di F. l'aggiunta in margine a ciascun detto del riferimento, quando possibile, alla collezione alfabetica. Le note a pié pagina sono rare (alcune di F.), come mancano gli indici: tutto questo era previsto da G. nel III volume dell'opera. La lunga, ma puntuativa introduzione di G. al testo greco è di grande utilità per capire: il mondo geografico (il deserto di Scete) dei detti; la funzione di questi distillati di ascetica all'interno dell'economia della vita monastica e sociale (carattere, quest'ultimo, purtroppo non ancora del tutto affrontato nelle sue valenze storico-economiche, nonché ecclesiastiche [vedi i casi ove l'arcivescovo di Alessandria è citato]); il genere letterario di questa letteratura frammentaria che si avvia verso una creazione più omogenea ritmata su esigenze funzionali (tale l'*incipit* comune ad ambo le collezioni: "stimolare ed istruire coloro

che desiderano imitarli" Prologo 1 [blocco tardivo]); la galleria di questi grandi personaggi del deserto che hanno scandito la *philosophia* (VII, 6: *apax* come vita monastica) antica e originale (si noti in questo periodo la discrezione nell'uso di ἀγγελικὴ πολιτεία [VI, 39] per definire ancora la vita monastica). La stesura del testo critico si avvale dei Mss appartenenti allo stemma b^1, benché erroneamente G. scrive di avvalersi di *c* che in realtà serve solo a stabilire il Prologo, cf. 85-6 (F. l'avverte all'inizio, p. 8). Poiché di *a* non si hanno tracce, G. pensava di non rifarsi a *l*, presumibilmente abbastanza fedele ad *a*; a questo supplisce, dicevo giustamente, F. riportando *l* alla sua funzione di riferimento, come a supplire la carenza di V, 33; VII, 31; si preferisce *l* in VII, 32; ed ancora VIII, 5. Si pensa, dunque, che la collezione sistematica fosse anteriore al Prologo, e la sua origine fosse palestinese (p. 81 e ss.). Il Prologo, della cui stesura critica G. era molto consapevole, è il punctum dolens (cf pp. 27-32): riportato da *c* (= *W* [*Ath. Lavra B 37*, scritto nel 970; *H* [*Ambros. C-30-Inf.* del XII sec.; *Car* [*Ath. Caracallou 38* del XIII sec.] e da *Par* [*Paris. gr. 1629*]) è condiviso dalla collezione alfabetico-anonima fino a IV, 8 (τὴν ὠφέλειαν παρέχειν). Gli apoftegmata sono una miniera inesauribile di saggezza, una galleria di molteplici colori e tesori spirituali. La mancanza degli indici (e si è in attesa d'essi, come del rimanente testo) non permette al momento di scandire tutte le potenzialità di un simile testo, importante non solo allo studioso di ascetica, ma anche al teologo, allo storico, all'antropologo. Si veda V, 1 per l'antropologia ivi esplicitata; l'accezione di σφραγίς usualmente relata al regno sacramentale (IV, 68 la cui versione copta è molto più pregna e problematica); da ritenere, credo, τῆς καρδίας (II, 2 e nota: da ringraziare G. che ha tenuto questa lezione invece di τῆς ἀκηδίας verso la quale tendeva) che rende teologicamente importante καρδία dandogli una connotazione forse neo-testamentaria; lo strato ideologicamente più "stilistico" (si vedano IX, 25 e 26); un inizio di *theologia spiritualis secundum I. Hausherr* è certamente I, 37: ὅρος χριστιανοῦ μίμησις Χριστοῦ.

V. Ruggieri, S.J.

Giorgios I. Mantzarides, *Orthodox Spiritual Life*. Trans. by Keith Schram. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts 1994, pp. 166.

Giorgios I. Mantzaridis, professor at the University of Thessaloniki, is one of the leading theologians in Greece. The first chapter strikes the keynote: not back to the Fathers, but forward with them (p. 5), for, rather than simply repeating the Fathers, he wants to show their contemporary relevance. The Prologue narrows down the scope of the book, which is not that of treating all the ideas of Orthodox spiritual life, or even the most important among them, but to provide for students and interested readers with a first aid to Orthodox spiritual life.

Besides a Bibliography and an Index of names, there are sixteen chapters.

In the second chapter Mantzarides debunks the term "Orthodox spirituality" as a Western construct, too abstract to have a place in Orthodoxy (pp. 8-9). But, for one thing, Orthodox writers themselves use it, e.g. Th. Hopko, "Orthodox Spirituality," in: J. Aumann, Th. Hopko and D. G. Bloesch, *Christian Spirituality East and West*, Chicago, Illinois 1968, pp. 101-162, and J. Meyendorff, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York 1974. If the reasons adduced against the term "spirituality" by Mantzarides were true, many household Orthodox names such as christology, ecclesiology etc. would have to be dropped, not to say anything of theology, an eminently patristic word. Again, on the issue of the Filioque (p. 10), he shows none of the openness shown by N. Matsoukas (see the review of his book in the present issue, pp. 535-536). The reference to the council of Trent is a caricature (pp. 104, 112), because it is out of context. In the first place, the Tridentine declaration was meant to be a "negatio negationis", i.e., reject a Protestant teaching, and therefore has to be judged in relation to it. Secondly, Mantzarides fails to put the accent on the decisive phrase of the formulation: "per Dei gratiam et Jesu Christi meritum" (H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Barcellona 1976, Nr. 1582). The works the Catholic Church believes in are works of faith, too, exactly as in Orthodoxy.

Otherwise, the book abounds in striking formulations. The monk does nothing more than what everybody else should be doing (p. 14). There are good descriptions of terms, such as the monologist prayer (p. 126), and the example about hearing the heart repeating the Jesus-prayer (p. 128) is beautiful. The eschatological perspective in a monastic setting is very appropriate (p. 135). When it is stated that Orthodox monasticism is basically expressive and not oriented to productive works (p. 108), this statement, while profoundly true, needs to be nuanced. A book by an Orthodox, G. Barone Adesi, *Monachesimo Ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990, shows how far-reaching St Basil the Great's social concerns were, and this at the very inception of the coenobitic life!

Besides, we come across texts which are especially illuminating. For example, St John Chrysostom's "Commentary to the Letter to the Romans", reminds us of St Francis' image of obedience as giving life to the monk, considered to be dead otherwise (p. 16). A text such as "The New Martyrology" by St Nikodemus of the Holy Mountain has the freshness of an original witness (pp. 98-100). There are incisive and pithy quotes, which relay dogma and spirituality in a nutshell; e.g., the quote by St Nicholas Cabasilas on p. 102. What "logismoi", or "thoughts", amount to is illustrated in the simple terms of Evagrius. "The thoughts are the means by which the demons fight monks. For those in the world, the demons use material things" (pp. 117, 123). The Jesus prayer is expressed as the prayer of the tax-collector in Lk

18, 13 (p. 126). Something of the vibrancy of tradition can be gathered from St John Damascene's "I will say nothing ... of my own" (pp. 51-52).

In a word, the book is precious and especially useful as a first aid, but it would have profited not a little had the author restricted himself to well-deserved criticisms of the West.

E. G. Farrugia, S.J.

Yannis Spiteris, O.F.M. Cap., *La vita cristiana esperienza di libertà nella tradizione del cristianesimo orientale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, pp. 300.

Secondo il cardinale Saliège, la spiritualità è il dogma vissuto. Espressione giustissima purché uno aggiunga che il dogma è la spiritualità articolata come fede. Y. Spiteris, professore di teologia al Pontificio Istituto Orientale e di spiritualità al Pontificio Istituto Antoniano, è in grado di fornirci ciò che, da soli, non possono fornirci il docente del dogma e della spiritualità. Una tale sintesi rispetta il dogma gettando ponti sulla vita vissuta.

Dopo la Presentazione di T. Špidlík viene la Premessa, in cui l'Autore con onestà mostra i limiti della sua impresa, destinata al grande pubblico, quindi opera di divulgazione (pp. 13-14). L'Introduzione discute la libertà nel mondo greco e i presupposti biblici di ciò che l'A. chiama una rivoluzione copernicana, perché l'uomo si trova al centro della verità rivelata (p. 22). Il primo capitolo tratta di Dio come libertà (pp. 35-62), il secondo dell'uomo in quanto libero (pp. 63-107) e il terzo del peccato, alienazione della libertà (pp. 109-148). Il capitolo quarto discute Cristo liberatore (pp. 149-193), il quinto indica il cammino verso la libertà (pp. 195-245) e il sesto descrive i frutti di questa libertà (pp. 247-284). Infine, nella Conclusione, l'A. parla della libertà nel Regno di Dio (pp. 285-290). La Bibliografia (pp. 291-296), pure utile, omette riferimenti a libri sulla preghiera e sulla preghiera di Gesù.

L'idea di prendere come filo conduttore nella tradizione orientale la priorità della persona sulla natura ha il suo fascino, come riconosce T. Špidlík nella "Presentazione" (pp. 7-8), benché sia difficile stabilire cosa i Padri intendano con persona.

Oltre a tante riflessioni spirituali ci sono molte informazioni utili per chi vuol approfondire la tematica. Per esempio, Daniélou coniò l'espressione *epectasis*, e non s. Gregorio di Nissa, che ne usò solo la forma verbale (cf Fil 3, 13; p. 211).

Il libro rende un utile servizio secondo gli scopi che l'Autore si è prefisso redigendolo.

E. G. Farrugia, S.J.

Theologica

Giulio Basetti-Sani O.F.M., ... *Essenzialmente amore*. Saggio di cristologia francescana. Edizioni Messaggero, Padova 1993, pp. 254.

Un libro di piccola mole ma di notevole interesse teologico e storico. Non soltanto perché uno dei protagonisti, Giovanni Duns Scoto, è stato oggetto di un recente congresso scientifico internazionale all'Ateneo Antoniano e ha avuto solenne conferma di quella beatificazione che prima era riconosciuta soltanto all'interno dell'Ordine francescano. Questo libro colloca prima di tutto Scoto nel suo contesto francescano, mostrando come la sua cristologia continui la linea di Onorio d'Autun, di Alessandro di Hales, di Oddone Rigaldi e di San Bonaventura, sottolineando il primato biblico della carità sulle altre virtù teologali e quello della volontà sull'intelletto. Inoltre spiega la cristologia scotista in chiave di *assumptus homo*, cioè più vicina alla cristologia della Chiesa d'Oriente, che non alla cristologia calcedonese. Addita Teodoreto di Ciro, come possibile tramite di un influsso antiocheno che raggiunge l'Inghilterra, forse attraverso personaggi come Teodoro, arcivescovo di Canterbury, originario di Tarso in Cilicia, oppure tramite cristiani della Sicilia normanna, o benedettini che arrivano in Inghilterra da Costantinopoli attraverso l'Ungheria o la Germania. L'A. pone quindi sul tappeto la questione, *Cur Deus homo?* perché l'incarnazione? Infatti, in opposizione alle concezioni agostiniana della *felix culpa quae talem ac tantum meruit redemptorem* e di S. Anselmo, che collegano indissolubilmente l'incarnazione alla redenzione, Scoto risponde che Dio si sarebbe incarnato ugualmente nell'ipotesi che Adamo o nessun altro uomo avesse peccato. Scoto ne adduce la ragione che l'Uomo-Dio è vertice e capolavoro dell'attività creativa di Dio-Amore. Il *Summum Opus Dei* non può essere condizionato.

Ci congratuliamo con l'A. per averci dato una saggia lezione di pluralismo cristologico all'interno della fede cattolica Abbiamo incontrato noi stessi cristiani di Occidente che sul motivo dell'incarnazione non si ritrovano nelle considerazioni di Anselmo d'Aosta. Potrebbero leggere fruttuosamente questo libro. Un altra considerazione viene a mente. Il primo laureato del nostro Istituto è il francescano canadese Efrem Longpré. La sua tesi dottorale difesa nel 1920, aveva per titolo *La dottrina della processione dello Spirito Santo nell'antica scuola francescana.* Qualcuno avrà pensato allora che simile tesi fosse poco orientalista. Si sbagliava. Come sbaglierebbe chi pensasse che il P. Longpré, divenuto poi specialista della storia francescana primitiva, dimenticasse i suoi studi al PIO. Niente affatto. Questo libro ce ne toglie ogni dubbio, citando Longpré come uno dei maggiori studiosi di Scoto, il quale con il suo *assumptus homo* ha qualcosa da dire anche agli studiosi dell'Oriente Cristiano. Si poteva anche andare oltre, seguendo l'esempio di I. Hausherr, *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation: Isaac*

de Ninive, RSR 1932, 316-320. Ma l'apporto di questo libro è già abbastanza grande.

V. Poggi, S.J.

Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 1, Introduzione alla gnoseologia teologica ortodossa, Traduzione dal greco di Eléni Pavlidou, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, pp. 166.

Una nuova opera di Nikos Matsoukas, decano della Facoltà Teologica di Salonicco, merita di essere non solo segnalata, ma studiata.

Nella "Presentazione dell'Autore e dell'Opera" (pp. 7-8) E. Pavlidou spiega il progetto in due volumi della dogmatica di Matsoukas e indica nelle pp. 98-122 la chiave metodologica dell'insieme dell'opera. Nella "Presentazione dell'Autore all'edizione italiana" (pp. 9-16) Matsoukas dichiara un'ispirazione genuinamente ecumenica (p. 9), senza fanatismo (p. 10) o polemica (p. 11). La designazione "ortodosso" può appartenere ad altre tradizioni, quindi è intenzionato ad esporre la tradizione comune della cristianità (p. 11). Enuncia la sua metodologia, come la desume dai Padri: dall'esperienza della vita scaturisce la teologia carismatica, mentre la sua descrizione e interpretazione, costituisce la teologia scientifica (p. 12), in conformità alla distinzione fondamentale tra creazione e increato, Dio (p. 13).

Il punto centrale del primo volume, come specifica l' "Introduzione generale", è l'aspetto metodologico. M. preferisce chiamare il suo progetto "gnoseologia teologica", cioè epistemologia teologica, che segue il metodo induttivo (p. 17). La conoscenza è qui la partecipazione alla verità (p. 19). Naturalmente, oltre all'obbligo verso la tradizione patristica, il teologo ortodosso deve tenere in considerazione la gnoseologia e l'epistemologia contemporanee (p. 27).

L'Autore concorda con G. Podskalsky nella scelta dei secoli — il XIV e il XV — e lo considera analitico e esauriente nei temi specifici, ma troppo dogmatico nella sintesi (pp. 98-99). L'Oriente non rifiuta la filosofia, ma differisce dall'Occidente nel duplice metodo ortodosso, in contrasto con la metodologia unica degli scolastici (p. 105). Perciò, non si dovrebbe isolare la luce increata di cui parla Palamas, dalla vita ecclesiale globale (p. 109).

L'Autore si attiene troppo a Podskalsky nel giudicare l'Occidente. Spaccia l'assioma della doppia verità come proprio della scolastica (p. 119) mentre le ricerce di É. Gilson e di altri ci hanno insegnato quanto sia difficile citare scolastici che veramente abbiano tenuto questa dottrina. D'altro canto, M. non considera altri contributi come quello, favorevole al palamismo, di A. de Halleux, "Palamisme et scolastique", *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1991, pp. 782-815, né di J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Paris 1957), che ha mostrato oltre alla scolastica esserci anche una teologia monastica, e che non pochi erano coloro che combinavano ambedue i metodi; H.U.v. Balthasar

parla addirittura di "kniende Theologie"! E già nel 1939 K. Rahner scrisse: "Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade", *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1954, 347-375.

Sono esempi nei quali Matsoukas dà una versione caricaturale dell'Occidente. Invece, il suo insistere sull'esperienza come punto di partenza rende più raccomandabile la sua dogmatica. C'è anche qualche cosa di genuinamente ecumenico quando, ad esempio, in riferimento a B. Bobrinskoy, M. dice che Palamas avrebbe potuto accettare il procedere dello Spirito dal Figlio se interpetato secondo la teologia ortodossa (p. 109). Abbiamo a che fare con un interlocutore con cui val la pena dialogare. Auspichiamo che il secondo volume cerchi di approfondire ancora più il suo ecumenismo.

E. G. Farrugia, S.J.

Timothy Ware (Bishop Kallistos of Diokleia), *The Orthodox Church*, Penguin Books, London (3rd. ed.) 1993, pp. 359.

Considered a classical presentation of the Orthodox Church ever since it first appeared in 1963, this book by Timothy Ware was not reviewed in OCP at the time of its appearance. However, precisely a comparison between the first and second editions illustrates graphically the parallel growth of both the Orthodox and the Catholic Churches towards each other.

After a map (p. vii) and an Introduction (pp. 1-8), the book falls into two parts: History, from the patristic beginnings until the diaspora and mission of the twentieth century (pp. 9-191) and Faith and Worship (pp. 193-327). The "Further Reading" (pp. 329-344) and an Index (pp. 345-359).

The changes in this edition are noteworthy. In the historical section, the information about the twentieth century has been brought up to date to account for the dramatic changes in the East. Chapters 7-9 have been extensively re-written (cf. pp. 183, 189-190). Even more remarkable are the author's changes in what he says on the Filioque (pp. 211-218), where he softens considerably his earlier criticism. However, he does not consider two aspects: (a) the change from *para* to *ek* in the wording of the creed, thus changing the meaning of John 15, 26, whose *para* is now generally considered to give it a sense of mission rather than of procession; (b) the question whether the so-called creed of Constantinople is really Constantinople's at all, a question especially acute after J. Lebon, J.N.D. Kelly and A.M. Ritter. Especially interesting is what the author has to say on the papal primacy on pp. 315-317, and which in several ways seems like an anticipated reply to the the John Paul II's query in *Ut unum sint* as to how to change the praxis of papal primacy without altering the essentials. "Surely we Orthodox should be willing to assign to the Pope, in a reunited Christendom, not just an honorary seniority but an all-embracing apostolic care" (p. 316).

In this sense, Bihop Kallistos Ware's book may be recommended as a valuable contribution to clarity and dialogue.

E. G. Farrugia, S.J.

Ucrainica

Dmytro Blazejowskyj, *Historical Šematism of the Eparchy of Peremyšl, including the Apostolic Administration of Lemkivščyna* (1828-1939). Published in commemoration of the 400th anniversary of the Union of Berestja, Lviv, Kamenyar, 1995, pp. 1008.

Once again the indefatigable sifter of archives, Ukrainian Catholic priest Fr. Dmytro Blazejowskyj, presents historians of the Church in Ukraine and Poland with a survey of two important circumscriptions of the Ukrainian Greek Catholic Church, the Eparchy (diocese) of Peremyšl (Polish Przemyśl), and the Apostolic Administration cut off from that eparchy and set up in 1934 for the Lemko minority in S. Poland, both areas now largely within the borders of Poland. Institutions, personnel and statistics are provided for the curia, administration, and central institutions of both circumscriptions, for their deaneries and parishes, and the secular and religious clergy and religious women serving them.

The shifting regimes, borders, and fortunes of this border-region systematically traumatized by history, provided B. with enormous problems for the organization of his material. Despite this daunting task, his extraordinarily precious historical research-tool is "user-friendly": well organized and furnished with the necessary introductory and explanatory notes to guide the user through the maze. B's Introduction, while brief (pp. 11-24), is invaluable in the light of the shifting diocesan boundaries in a region that has more than once changed hands, regimes, and borders. It has also changed official languages with their different Latin or Cyrillic alphabets, necessitating orthographical choices that may not always satisfy all readers. But as anyone who has dealt with these regions knows, that goes with the turf.

This reference work is especially welcome in the light of what happened to the Ukrainian Catholic Church in postwar Poland. In an area of the world that for so long has functioned like a food-chain, with everyone at every opportunity sinking teeth into everyone else, the ethnic and religious hostilities and outrages are legion. To this day the Orthodox complain bitterly of how Orthodox churches were confiscated or destroyed in Eastern Poland, reconstituted after World War I. They of course neglect to mention what the Orthodox regime did to Catholics incorporated into the Russian Empire after the infamous partitions of Poland. Poles, in their turn, suffered under Ukrainian rule in the interim, before the final post World War II settlement. And Ukrainians who had the misfortune to find thesemelves within the borders of Poland at that point were subjected to "ethnic cleansing" via

forced resettlement westward, to the German regions incorporated into postwar Poland. This is a story in which few have clean hands, despite today's general pretense to virtue-via-victimhood of almost everyone in the former East Bloc.

As B. says in his Preface, (p. 5), "The present work is a history of the past. People who forget their past do not deserve a future." History is the only legitimate revenge of the powerless, and will remain despite all attempts to rewrite or obliterate it. For if the sins of the past must be forgiven, they should never be forgotten, lest they be repeated. B. provides, then, a service for all of us in helping to preserve this past, and especially in recording the names of hundreds of servants of God whose graves and records have been destroyed in the attempt to obliterate this past. As Stalin's Russian biographer Medvedev said: "Let history judge."

R. F. Taft, S.J.

David A. Frick, *Meletij Smotryc'kyj* (= *Harvard Series in Ukrainian Studies*). Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge (Mass.) 1995, pp. xix + 395 + 7 plates.

The author, who has already published the collective works of Melety Smotritsky in another series edited by the Harvard Ukrainian Research Institute (*Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts*, 1, Cambridge 1987) as well as several articles devoted to various aspects of the life of Melety Smotritsky (M.S.), has now produced a major biography of a man who was without doubt one of the most outstanding and learned Ruthenians of his day. Born in c. 1577 M.S. studied for a time at the Jesuit Academy at Vilnius and then at the Universities of Leipzig and Wittenberg. Of all the polemical works published after the Union of Brest in 1596 his *Θρῆνος* of 1610 is certainly the most powerful defence of the Orthodox position and elicited an immediate response from no less a person than the leading Polish Jesuit Peter Skarga (1536-1612). In c. 1618 M.S. became a monk and in 1619 published a grammar of Slavonic which was to remain the basic work until the appearance of the *Institutiones linguae slavicae dialecti veteris* by Josef Dobrowsky (1753-1829) in 1822. In 1620-1621 Patriarch Theophanes III of Jerusalem (1606-1644) restored the Orthodox hierarchy in Ruthenia (Ukraine and White Russia) by clandestinely consecrating several hierarchs, among them M.S., who as archbishop of Polotsk was second only to the metropolitan of Kiev, Job Boretsky (1620-1631). Soon afterwards M.S. began to negotiate covertly with the Greek Catholic metropolitan of Kiev, Joseph Rutsky (1613-1637), and others about the possibility of reuniting the Greek Catholics and the Orthodox. On 12 November 1623 the Greek Catholic archbishop of Polotsk, Josaphat Kuntsevich (1618-1623), was murdered and at about the same time M.S. left on a journey to Constantinople and the Holy Land which lasted over two years. During his journey M.S. discovered the extent to

which Calvinist ideas had been making headway at Constantinople under the influence of Patriarch Cyril Lucaris (1620-1635, 1637-1638) and on 6 July 1627, in the presence of Metropolitan Joseph Rutsky, M.S. accepted the Union. This he did clandestinely in the hope that he would be able to persuade others to follow his example. In 1628 he published an *Apologia* for his journey in which he argued in favour of the Union. At a synod of the Orthodox hierarchy at Kiev in August of that year he was shamefully, under Cossack menaces, forced to recant his *Apologia*. Once out of Cossack clutches he retracted his recantation and openly accepted the Union. He set great hopes on a joint Orthodox-Greek Catholic synod to be held at Lemberg in October 1629 but as a result of Cossack pressure the Orthodox hierarchy refused to attend. In 1628-1629 M.S. published three works justifying his actions and then spent his last years in the Monastery of the Holy Trinity at Derman where he died on 27 December 1633.

Hitherto monographs devoted to M.S. have been decidedly confessional in approach: for Orthodox scholars M.S. was a traitor who had acted for base motives, for Catholic scholars he was a seeker after and discoverer of truth; both simplistic approaches to a complex problem since the sources are not merely silent about many aspects of his life but are also just as biassed in contradictory confessional ways as later scholars. Thus, for instance, Greek Catholic sources before his conversion speak of his arrogance and ambition, but after it of his humility and unworldliness. This even extends to evaluations of his literary style: before his conversion it was affected and obscure, after it Ciceronian. The resultant picture is so confusing that Frick begins chapter one with the statement: "That he was born is one of the few aspects of Smotryc'kyj's life not shrouded in mystery or controversy" (p. 21). Frick sees the key to breaking out of this mould in an examination of M.S.'s *ars dissimulandi* (p. XVII) practised by means of *reservationes mentales*, which he refers to as "playing the game" (p. 180). Thus a distinction has to be made between M.S. as others saw him, M.S. as others wanted him to be seen and M.S. as he wanted others to see him: "I have decided to write in the first part of my book [= pp. 1-169] not so much a biography of Smotryc'kyj ... as an examination of the functioning of the rumour mill in the Smotryc'kyj affair, a history of the contemporary debate about the man and his allegiances. This sort of study will necessarily imply a certain repetition" (p. 14). Then in the second part [= pp. 173-260] he examines M.S.'s conformity to, and deviation from, the norms laid down by the authorities to which M.S. was subject at varying periods in his life in order to discover M.S. as he actually was.

The result is a book replete with idle speculation about people's motives, often in the form of questions to which answers are not given; indeed, at the beginning of Frick's conclusion we find no less than twenty-one consecutive questions, so many, in fact, that the question mark after the tenth has been omitted (pp. 247-248)! The narrative jumps forwards and backwards in time to such an extent that a reader not already well versed in the subject will

become hopelessly confused. To give but two examples: chapter four (pp. 56-74) is devoted to M.S. as a lay leader and well over half of it deals with the confessional polemics of 1621-1622 (pp. 61-74) (and in so doing Frick has to refer to later polemics as well), whereas the actual events which led to those polemics are only dealt with later (pp. 79-86). Or again, on p. 79 the reader is told that M.S. went to the Diet at Warsaw in 1622 but why he went is only explained on p. 92. This confusion is a great pity because when Frick's judgments have been distilled out of the mass of verbiage they are almost always balanced and fair. Had he written first a biography (within the constraints of the sources which he so well outlines in his introduction) and then examined the evolution of M.S.'s thought, his book would not only have been a major contribution to the subject — which it is — but would also have made the subject accessible to the non-specialist — which in this reviewer's opinion it does not. Typical of Frick's approach is his statement about his own work: "I find the paradoxical, fragmentary, unclear picture of Smotryc'kyj I have offered more convincing than the reigning "clear" picture on either side of the confessional or national divide" (p. 259). In point of fact, if the picture which emerges is unclear, it is due almost as much to the author's approach as to the nature of the sources.

The real key to Smotritsky's life is to be found in his ecclesiology, which, as Frick correctly points out (pp. 213-227), was influenced by that of Marcantonio De Dominis (1560-1624). Whereas a defect destroys the faith, an excess is merely an abuse: *defectus fidei non excessus condemnat*; in other words his doctrine of the Church was inclusive. In his last work, the *Exaethesis* of 1629, M.S. exhorted the Orthodox to join the Union in these terms: "If the Roman Church *excedit* in something, the Eastern Church too is to blame for that". It is surely significant that the first modern theological work quoted in M.S.'s first major work, the *Θρῆνος* of 1610, is the *Consultatio de articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversis* by the eirenic Flemish Catholic theologian Georg Cassander (Van Cadsant, 1513-1566), who sought to interpret Protestant *confessiones fidei* in a Catholic sense in order to facilitate union. Just as the latter's work was condemned by both parties (and placed on the index in 1617), so too M.S.'s doctrinal relativism, improperly called indifferentism by Frick (pp. 229, 245), was unacceptable. That Rome remained somewhat reserved towards its celebrated convert is revealed by the fact that even though Metropolitan Joseph Rutsky suggested to Rome on 9 January 1629 that M.S. be appointed archbishop of Galich, he was never given an official post in the hierarchy and not until 5 June 1631 was he appointed archbishop of Hierapolis *in partibus infidelium*.

But if he was a doctrinal relativist, why did he convert? Once again Frick's answer is correct, although it has to be distilled out of the usual mass of verbiage (verbiage which, incidentally, is replete with American jargon and slang which is surely inappropriate in a serious work of scholarship; e.g. on p. 143 alone we find: "Ruc'kyj probably was attempting to "package" the

information concerning Smotryc'kyj's recent re-apostasy.... Propaganda Fide once again urged Smotryc'kyj to "come in from the cold...". Ruc'kyj was able to offer a "good news-bad news story"): M.S. was apprehensive about the very survival of the Eastern rite in Ruthenia. In his last work, the *Exaethesis* of 1629, when already a convert he wrote: "Those Christian peoples who are in Turkish slavery have for the most part already become Turkicized; the Roman Church has also taken a not inconsiderable part of our people; heresies, Calvinism and Arianism and even Mohammedanism have captured a not inconsiderable part of it". The mention of the Roman Church refers to the fact that although the Union of Brest specifically safeguarded the Eastern rite, Latin clergy continued to encourage converts to adopt the Latin rite. After complaints by Metropolitan Joseph Rutsky Pope Paul V (1605-1621) on 10 December 1615 issued a breve condemning the practice, a ban more often honoured in the breach than in the observance. In his *Apologia* of 1628 M.S. had pointed out that as long as the Poles considered the Ruthenians as schismatics and heretics they would consider them enemies of the state (he uses the Latin word *perduelles*) and that just as within the Commonwealth Poland and Lithuania, although united under one king, enjoyed their own rights, liberties and privileges, so too in the Union the two local Churches, although united under one supreme pastor, would enjoy their own rites, ceremonies and customs. Frick correctly concludes that throughout his life M.S. had tried "to find a way for an Orthodox Slav to maintain his identity in the early modern West" (p. 260) but this hardly warrants Frick's basic theory that M.S. deliberately created ambiguous situations with regard to both parties (see, for instance, p. 253), which gives the impression of some deep-seated dishonesty in M.S.'s character. M.S.'s doctrinal relativism may have been unacceptable but was not an expression of deviousness.

On 12 November 1623 an Orthodox mob brutally murdered the Greek Catholic archbishop of Polotsk, Josaphat Kuntsevich (1618-1623). The court which condemned those responsible concluded that the rival Orthodox archbishop of Polotsk, viz. M.S., had instigated the perpetrators to their evil deed and the Greek Catholic hierarchy on 6 September 1626 accused him of having been the principal author of the deed, after which he had fled to Turkey. Frick (pp. 93-95) attempts to absolve M.S. from complicity in the crime by arguing that M.S. had already left Ruthenia in mid-1623. His argumentation requires closer examination. In his *Paraenesis* of 1629 M.S. states that he had been "a third year there from where our Russian (viz. Ruthenian) people received the Christian Orthodox Faith", viz. he had been at Constantinople for over two years. In his *Apologia*, finished around Pentecost in 1628, viz. 1 June, he states that it is already the third year since he has returned from his journey, viz. he had been back over two years, which agrees with the fact that he attended a synod at Kiev on the first Sunday in Lent, viz. 8 March, in 1626. From his *Paraenesis* it is known that it took six weeks to reach Constantinople from Ruthenia. Frick assumes (p. 93) that the

journey took two and a half years and hence M.S. must have left in mid-1623 and therefore is not guilty of Josaphat's blood. However, this is to rewrite history since if he fled in mid-November 1623 just after the murder he would have arrived in Constantinople in late December, while to be in Ruthenia in early March 1626 he would have had to leave Constantinople in late January 1626. The contemporary sources are thus not contradicted by M.S.'s statement that he had been away for over two years. Even if it could be shown that he had left a little before Josaphat's martyrdom, that would not absolve M.S. from the accusation that his messages and letters had instigated the deed.

Little wonder that the Greek Catholic hierarchy viewed M.S.'s acceptance of the Union in terms of the miraculous conversion of a Disuniate Saul to a Uniate Paul by the blood of Josaphat. This theme can be traced from Metropolitan Joseph Rutsky's letter of 10 July 1627 to Pope Urban VIII (1623-1644) announcing M.S.'s conversion all the way down to the bull of 6 July 1867 whereby Pope Pius IX (1846-1878) canonized Josaphat. But if his conversion was a miracle, the idea that perhaps M.S. himself was a saint could easily suggest itself. In his homily delivered at M.S.'s funeral on 29 January 1634, the Jesuit Albert Kortycki (1593-1637), who had been M.S.'s confessor, recounted a posthumous miracle: five hours after his death on 27 December 1633, when the breve of 5 June 1631 by which Pope Urban VIII had appointed him archbishop of Hierapolis was placed in his right hand, M.S. grasped it and none could release it from his grip. Not until his superior, Metropolitan Joseph Rutsky, who arrived on 3 January, ordered it to be removed did he release it. Conversely, his left hand would not accept Patriarch Theophanes III's letter of consecration. Josaphat's beatification process had begun in 1628 and clearly a second *beatificabilis* would be welcome, so Rome instructed the papal nuncio in Poland, Onorato Visconti (1630-1635), to investigate. When it transpired that on his deathbed M.S. had requested hieromonk Isaiah Rodovich to place the breve in his right hand and the letter in his left after his death for burial with him the inquiry was discreetly ended. This episode does, however, provide an eloquent illustration of M.S.'s inclusive vision of the Church. Now that the polemical works of the Greek Catholic Leo Kreuza (before 1569-1639) and the Orthodox Zacharias Kopystensky (c. 1585/90-1627) have appeared in English translation in another series edited by the Harvard Ukrainian Research Institute (*Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations*, 3, i-ii, 1995) it is to be hoped that M.S.'s works will become more widely accessible by being published in the same series.

It remains only to correct a few factual errors in the book: the *Ἀντιγραφή* appeared at Vilnius in 1608, not 1609 (p. 41); M.S.'s grammar of Slavonic was not published at Vievis in 1618 (p. 58) but in 1619, although a few copies were released in 1618 without the preface (on this see H. Baumann, *Das Erscheinungsjahr der "Slawischen Grammatik" Meletij Smotrickij's*, in *Zeit-*

schrift für Slawistik, 3 (1958), pp. 682-685); M.S. was consecrated in 1620, not 1621 (p. 76, a misprint?); the *Apologia* was not finished in Lent 1628 (p. 91) but around Pentecost; Metropolitan Leo Kishka died in 1728, not 1729 (p. 139). In his biography of M.S. published at Rome in 1666 James Susza (1610-1687, Greek Catholic bishop of Chełm, 1652-1687), stated that M.S. revised the Slavonic New Testament and Psaltery. Frick wonders whether this refers to the 1611 edition published by the Vilnius Fraternity (p. 59). In fact it refers to the Fraternity's 1623 edition, the second preface to which deals with the reasons for the revision. Frick wonders whether M.S. was excluded from the synod held at Kiev in 1628 even after he had signed a recantation since he did not sign its solemn declaration of loyalty to Orthodoxy (p. 135). In fact he did sign it (see the edition in S. Golubev, *Materialy dlya istorii zapadno-russkoy pravoslavnoy tserkvi (XVI-XVII stol.)*, Kiev 1879, pp. 310-313, see p. 312). In his account of that synod M.S. states that he signed the recantation in the afternoon and afterwards (*potym*) went in procession to the liturgy (*ná liturgię*) at which his recantation was read out after the gospel. Frick claims this was at vespers (p. 131) but there is no gospel at vespers. Since it was 14 September, the eve of the Dormition, the service would have been a vigil at which the gospel would have been Luke i, 39-49, 56. However, it is strange that M.S. should have referred to a vigil as a liturgy and the Orthodox account of the synod, the *Ἀντιγραφή* of 1628, makes it quite clear that the recantation was read at the liturgy on the following day (ed. Golubev, *op. cit.*, pp. 303-316, see p. 308).

There is a useful index on pp. 387-395 but since the Polish titles of anonymous works have been translated the user will have to know, for instance, that *Sowita wina* appears as "Twofold Guilt" (p. 394). There are only a very few misprints in the book, e.g. unwarrented (p. 93), Epitola (p. 351), although there are a considerable number of mistakes in the references, e.g. p. 28: 1883, 351 = 1883b, 351; p. 117: 1867, 31-380 = 1867, 31-38; 274, n. 14: 1865, 230-31 = 1865, 230-310; p. 298, n. 17: 1628b, 62/676 = 1629a, 62/676; p. 304, n. 3: Gal. 1:3-4 = Gal. 1:13-14; p. 319, n. 104: 1883b, 431 = 1883b, 400; p. 327, n. 29: 1928, 88 = 1929, 88; p. 364, 3a: 1622a, Ai^{v}/424 = 1622, Ai^{v}/464, etc. The bibliography can be faulted not merely because of numerous fairly minor peccadilloes: titles are silently abridged, e.g. Bantyš-Kamenskij (p. 369); series in which monographs appeared are not given, e.g. Hering (p. 374); the pages of articles are omitted, e.g. Kolosova (p. 375); offprints are listed as books, e.g. Kot (p. 375), but above all because it does not even list any works by eleven scholars whose names appear in references in the book. For the convenience of readers ten of these works are indicated below but the reference to Górski 1962, 258-260 on p. 224 has baffled even this reviewer:

Cavallera 1945 (p. 339, n. 17) = F. Cavallera, *La Bible en langue vulgaire au Concile de Trente (IVe session)*, in *Mélanges E. Podechard*, Lyons 1945, pp. 37-56.

Ehses 1908 (p. 339, n. 17) = S. Ehses, *Das Konzil von Trient und die Übersetzung der Bibel in die Landessprache*, in *Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland*, Cologne 1908, pp. 37-50.
Höpfl 1913 (p. 339, n. 16) = H. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata* (= *Biblische Studien*, 18), Freiburg im Br. 1913.
Kurylas 1962 (p. 298, n. 14) = B. Kurylas, *Z'yedynennya arkhyyepiskopa Meletiya Smotryts'kogo v istorychnomu i psykhologichnomu nasvitlenni*, Louvain 1962.
Metzger 1968 (p. 341, n. 39) = B. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford 1968[2].
Plokhij 1989 (p. 238) = S. Plokhy, *Papstvo i Ukraina. Politika rimskoy kurii na ukrainskikh zemlyakh v XVI-XVII vv.*, Kiev 1989.
Sapunov 1883 (p. 289, n. 8) = A. Sapunov, *Vitebskaya starina*, 1, Vitebsk 1883.
Schmidt 1950 (p. 339, n. 17) = H. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente* (= *Analecta Gregoriana*, 53), Rome 1950.
Schwarz 1955 (p. 193) = W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation. Some Reformation Controversies and Their Background*, Cambridge 1955. (There is, in fact, also a second edition of 1970).
Wilkowski 1626 (p. 296, n. 8) = K. Wilkowski, *Desiderosus, albo ścieżka do miłości Bożej i do doskonałości żywota chrześcijańskiego* [...], Cracow 1625[4]. (This fourth edition was prepared by Cassian Sakowicz (c. 1576-1647), who calls the author incorrectly Gaspar Wilgowski instead of Kasper Wilkowski).

F. J. Thomson

Борис Ґудзяк, Олег Турій (ред.), *Историчний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. Матеріали Перших «Берестейських читань» Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р., (= 400-ліття Берестейської унії), Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, Львів 1995, c. x + 188.

It would be difficult to disagree with the statement made by Borys Gudzyak (or as he spells it in English: Gudziak) in his preface (pp. III-V) to this volume that after the conversion of the East Slav peoples to Christianity the event most fraught with consequences for their religious history was the Union of Brest concluded on 8 (N.S. 18) October 1596 (p. III). The re-emergence of the Greek Catholic Church with millions of members after almost fifty years in the catacombs is eloquent witness to the deep roots which it has struck in Western Ukraine. This re-emergence has amazed, but not pleased, everybody and has given rise to fears that old antagonisms will surface once again to poison ecumenical relations between the Catholic and Orthodox Churches. As Gudzyak points out (p. IV), it is necessary for the two Churches to obtain a common understanding of the past before they can hope to solve the problems of the present.

Since 1996 marks the quadricentenary of the Union — and, incidentally, the fiftieth anniversary of the notorious pseudo-synod at Lviv in March 1946 which under the aegis of Stalin's secret police sought to liquidate the Greek Catholic Church for ever — the Institute of Church History of the Greek

Catholic Theological Academy at Lviv decided to promote that common understanding of the past by organizing six one-day conferences over the period 1994-1996 at each of which four leading scholars would present papers devoted not to narrow subjects but to analytical surveys of basic aspects of the history and legacy of the Union. Each conference would be given thrice, once in Lviv, once in Kiev and the third time in a different city, the six chosen being in order of the conferences Ivano-Frankivsk, Dnipropetrovsk, Kharkiv, Lutsk, Przemyśl and Uzhgorod. Since in each of the three cities the papers would be critically reviewed by different discussants, normally two per paper, and the papers would also be open to discussion from the floor, it is possible to talk of no less than eighteen conferences in all. The Institute also decided to publish all the papers, the discussants' comments and the main points raised by questions and comments from those attending, viz. a series of six volumes.

The volume under review contains the materials of the first of these conferences which was held at Lviv, Ivano-Frankivsk and Kiev in 1994, although the dates on which the three sessions were held are unfortunately not specified. It is also to be regretted that despite the fact that six volumes are to be published the series has apparently not been given an overall title (whether *400-littya Beresteys'koï Uniï* is the overall title will only become clear when the second volume has appeared); neither has the volume been numbered, which will hardly facilitate ease of reference once the entire series has been published. The first conference was devoted to the historical context of the Union, its actual conclusion and the immediate post-Union period. Since it is the first of the series it begins with the address given by Lyubomyr Guzar, archimandrite of the Studite monastery at Kolodiïvka and professor at the Catholic Ukrainian University at Rome, at the official opening of the conferences at Lviv on 30 September 1994 (pp. 1-6). The author has entitled his address *In Search of Harmony* and points out that since the Union is not merely a past event but a living reality it is necessary not only to establish the facts and to show their interrelations but also to evaluate them properly so that the mistakes of the past can be avoided in the future. What was intended to strengthen the Church in fact rent it in twain and the task of the present is to heal this rift, which can only be achieved by mutual understanding, the aim of the conferences.

The first paper, entitled *The Union of Brest from the Roman Point of View* (pp. 7-25), was given by Vittorio Peri, *scriptor graecus* of the Vatican Library. He quite rightly points out (pp. 20-21) that the Union of 1596 was not in fact a union of two churches but the reconciliation of one part of the patriarchate of Constantinople with Rome on the basis of the Union of Florence of 1439. He regrets the fact that the Ruthenian bishops at Rome had to approve the decisions of the Council of Trent (1545-1563) since their Church had neither participated in, nor ratified, its decisions (p. 16), but this is surely to ignore the fact that Ruthenia (Ukraine and Belorussia), in which all the

various forms of Protestantism were widespread, was in the West and confronted by the questions which that Council had been summoned to solve. One of the constant themes in the official documents of the Ruthenian Church and in the writings of its leaders at the time of the Union was precisely the fact that their canonical head, the patriarch of Constantinople, was impotent to help them in their struggle with the new heresies and the idea that the bishops themselves could have formulated replies in the spirit of Eastern theology would be ludicrous since that theology had never been confronted by many of the questions. Peri's claim that the fact that the synod of Constantinople in 1593 gave the newly created patriarch of Moscow the title of *Patriarch of All Russia and the Northern Regions* means that his jurisdiction extended over Ruthenia is completely erroneous and is contradicted by all the events subsequent to the creation of that patriarchate by Patriarch Jeremias II of Constantinople on 26 January 1598 since later that year Jeremias went to Ruthenia where he deposed the metropolitan of Kiev, Onesiphorus Devochka (1579-1589), appointed another, Michael Ragoza (1589-1599), and nominated Bishop Cyril Terletsky of Lutsk (1585-1607) to be his exarch in Ruthenia.

In the discussions of his paper (pp. 25-38) Nataliya Yakovenko of the Institute of Ukrainian Archaeography and Vasyl' Ul'yanovs'ky of the University of Kiev brought up the question whether the Union was a progressive or retrogressive event (pp. 33-34) and Peri rightly rejected (p. 35) the question as an anachronistic example of positivistic Marxist historiography: at the time views on the Union were divided and they still are.

Mikhail Dmitriyev of Moscow University devoted his paper to *The Concepts of Union in Church and State Circles in Poland in the Late Sixteenth Century* (pp. 39-73) and in his opinion there were two differing concepts: the Catholic one of integration and incorporation and the Ruthenian one of a union of two partners. For the Catholics the Ruthenians had to renounce their errors in order to enter the Church (cf. pp. 64-65). This ignores, of course, the fact that for the Orthodox the Catholics were equally heretical and doomed to perdition, see, for example, the circular letter of Prince Constantine of Ostrog (c.1526-1608) of 24 June 1595. It also ignores the fact that the Ruthenians were not negotiating a union but returning to that negotiated at Florence. His nòtion that the memory of the Union of Florence did not play any great role prior to the Union of Brest (p. 41) is hardly correct since it appears not merely in the act of ratification of the Union at Brest on 8 (N.S. 18) October 1595 but also in other documents, e.g. the declaration of the synod at Lviv summoned by Bishop Gedeon Balaban of Lviv (1569-1607) on 28 January (N.S. 7 February) 1595.

In the discussions of his paper (pp. 74-100) Vasyl' Ul'yanovs'ky (pp. 90-91) corrected Dmitriyev's erroneous claim (p. 42) that Pope Leo X (1513-1521) had sanctioned the rebaptism of Orthodox converts to Catholicism and also announced (p. 95) the discovery of new, as yet unpublished, docu-

ments from the archives of the Greek Catholic metropolitans which had been carried off to St. Petersburg in 1839. It is to be hoped that their publication will not be postponed *ad kalendas Graecas.*

The paper of Borys Gudzyak, director of the Institute of Church History of the Greek Catholic Theological Academy at Lviv (pp. 101-117), deals with *The Kievan Hierarchy, the Synods of Brest and the Conclusion of the Union of Brest.* He is right to consider that the two visits of Patriarch Jeremias II of Constantinople to Ruthenia in 1588 and 1589 on his way to and from Moscow were the catalyst (p. 107) which led not only to the reforming synods of 1590 and 1591 but also to the bishops' seeking contacts with Rome as it had become patently obvious that they could expect no help from Constantinople in confronting the tasks which lay before them.

In the discussions of his paper (pp. 117-136) Vasyl' Ul'yanovs'ky claimed (p. 132) that Gudzyak had been wrong to state that the Ruthenian bishops had not met in synod between 1509 and 1589. Gudzyak replied (p. 135) that there was no documentary evidence for such synods. In fact the bishops on occasion did meet but made no further attempts to reform their church.

Sofiya Senyk, professor at the *Pontificio Istituto Orientale* at Rome, in her paper *Two Metropolitans — Poty and Rutsky* (pp. 137-148) gives brief sketches of the lives and work of Hypatius Poty (1541-1613) and Joseph Rutsky (1574-1637), the second (1600-1613) and third (1613-1637) Greek Catholic metropolitans of Kiev. She points out the differences in their characters: Poty, a former senator used to being obeyed, and Rutsky, a tireless reformer and pastor, but she rightly warns against taking the earliest account of Rutsky by his successor as metropolitan, Raphael Korsak (1637-1640), literally (p. 139) as it is in fact to some extent hagiographic rather than historical. She makes one very controversial point in her paper: it was not the Union of 1596 which divided the Ruthenian Church but the illegal restoration of an anti-Union hierarchy in 1620 by Patriarch Theophanes III of Jerusalem since until then it had been considered that the schism could be healed (p. 139).

It is hardly surprising that in the discussions which followed her paper (pp. 149-172) several people including Vasyl' Ul'yanovs'ky, Yaroslav Isaycvych of the Ukrainian Academy and Frank Sysyn of Alberta University disagreed with this assessment. In her replies (pp. 151-152, 171) Senyk somewhat mitigated the forcefulness of her claim but maintained that until 1620 the hierarchical structure of the Church had remained united and that both parties had regarded it as united, in this reviewer's opinion a very dubious proposition since at no time was there no bishop in opposition to the Union, even if after the death of Michael Kopystensky of Przemyśl (1591-1609) until the restoration of the hierarchy in 1620 there was only one, viz. Jeremias Tysarovsky of Lviv (1608-1641). In the discussions Vasyl' Ul'yanovs'ky expressed the frequently repeated view (p. 168) that the introduction of Western rationalist theology as the result of the Union ruined traditional Eastern

spiritual theology, to which Senyk correctly replied (p. 171) that such a thesis would have involved the Ruthenian Church remaining at the primitive theological level advocated by John Vyshensky. It cannot be overstressed that Ruthenia was in the West and had to meet Western challenges. Neither the Greeks nor the Muscovites could provide any assistance and the idea that those challenges could have been met solely on the basis of traditional theology which had never been faced by many of the questions is as much a myth as Georges Florovsky's call for a neopatristic synthesis to meet similar challenges in the twentieth century.

Although this book is primarily aimed at the intelligent Ukrainian reader, it will be read with profit by scholars interested in the history of the Union, not least of all because of the thought-provoking discussions accompanying the papers and if the subsequent volumes are on the same level as the first one there is little doubt but that the Institute of Church History of the Greek Catholic Academy at Lviv will have achieved the aim that it has set itself, that of promoting unity in the future by coming to a common understanding of the events of the past.

The book also contains a list of the participants and discussants indicating their positions and principal publications (pp. VIII-X), a Ukrainian translation of the original Polish version of the thirty-three articles of union drawn up by the Ruthenian bishops meeting at Brest on 1 (N.S. 11) June 1595 (pp. 173-179) and a useful index of persons, places and subjects (pp. 181-187). One *caveat*: it is to be earnestly hoped that the few quotations and titles in Western languages will be better proofread in subsequent volumes. To give but the example of p. 72 where we find *uniformit, Bischofe, reconcilatione, soggetatione, ga* (= *già*), *professionen, quemadmodummolin*.

F. J. Thomson

S. Saulle, R. Lobay, *Граматика італійської мови для українців* (Grammatica italiana teorico-pratica), Українська Папська Колегія Св. Йосафата, Рим - Roma 1994, pp. xii + 264.

Non mi azzardo a dire che sia la prima grammatica italiana per gli Ucraini, ma non posso fare a meno di applaudire a questa iniziativa presa da un dottorando del Pontificio Istituto Orientale, di dare agli Ucraini che vogliono studiare l'italiano uno strumento di lavoro redatto nella loro stessa lingua. Quante volte infatti è certamente accaduto a un Ucraino desideroso di studiare la lingua italiana di aver a disposizione soltanto una grammatica italiana fatta originariamente per i parlanti altra lingua, diversa dalla ucraina e più o meno vicina alla propria lingua materna. Se è accaduto a noi di dover ricorrere a una grammatica armena redatta per i tedeschi o a una grammatica georgiana fatta per i russi, comprendiamo che vantaggio costituisca per un Ucraino che voglia imparare l'italiano l'avere finalmente fra le

mani una grammatica italiana fatta apposta per gli Ucraini. Anche nel caso non si tratti di capolavoro di filologia italica o di pedagogia linguistica dell'italiano, la cosa si presenta come primo dignitoso approccio alla lingua. Si incomincia con annotazioni di fonetica. Si procede poi con la parte più ampia del libro dedicata alla morfologia e nella quale hanno un certo spazio le coniugazioni dei verbi sia regolari che irregolari. C'è anche una parte dedicata alla sintassi della frase e alla sintassi del periodo dove si affronta anche la difficile questione dei periodi ipotetici. C'è addirittura nelle ultime pagine una scelta di temi di versione che lo studente deve volgere in ucraino dall'italiano e gli autori hanno avuto la felice idea di includervi brani evangelici cosicché sia più facile agli Ucraini confrontare la versione ucraina che fanno dei brani evangelici italiani con il Vangelo nella loro lingua che hanno facilmente a disposizione.

Non ci resta che augurare a questa grammatica un felice successo tra gli Ucraini.

V. Poggi, S.J.

Notæ Bibliographicæ

Κ. Μεγαλομμάτης, Αλ. Σαββίδης, Φ. Βλαχοπούλου (a cura di), Βενιαμίν εκ Τουδέλης: *Το βιβλίο των ταξιδιών στην Ευρώπη την Ασία και την Αφρική (1159-1173)*, Αθήνα 1994, σ. 257.

Traduzione in greco del *Libro dei viaggi* di Beniamino di Tudela basata sulla traduzione inglese di M. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907, da dove è presa la maggioranza delle note sia critiche che bibliografiche.

K. Douramani

Rudolf Riedinger, *Index Verborum Graecorum quae in Actis Synodi Lateranensis a. 649 et in Actis Concilii Oecumenici Sexti continentur*, [*ACO* ser. II, vol. II, pars III], Novi Eboraci, Berolini 1995, pp. VIII + 258.

Molto giustamente R. Riedinger sottolinea, nelle pagine introduttive, come questo tomo intende essere un *Index* e non un *Lexikon* delle parole greche rinvenibili negli atti sinodali del Lateranense del 649 indicato come *L*, e del VI ecumenico del 680-1 (indicato come *K*; ambo i concili sono citati ovviamente nell'edizione degli *ACO*). Il volume raccoglie, dunque, ben 5810 lemmi sparsi per ben 17022 presenze testuali. Quanto si trova di nuovo e soprattutto di utile in questo indice è la catalogazione del lemma: indicati i luoghi dove esso compare, Riedinger ci informa chi lo ha usato, e dove questo è possibile, la traduzione latina ufficiale. Qualora manchi una traduzione testuale del lemma greco, si pone questo all'interno del contesto

testuale. Mi sembra che messi questi confini metodologici, l'opera diventa uno strumento necessario per lo studio degli atti conciliari, non solo e non tanto per l'analisi di un lemma all'interno di un concilio, ma forse ancora di più per le nuances date dalle traduzioni (in uno stesso concilio), e degli spostamenti semantici accertati per una stessa parola.

V. Ruggieri, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Hendrikus Boers, *The Justification of the Gentiles. Paul's Letters to the Galatians and Romans.* Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1994, pp. xvii + 334.

Das Neue Testament auf Papyrus: II. Die Paulinischen Briefe, Bearbeitet von Klaus Wachtel und Klaus Witte mit einer Einleitung von Barbara Aland. Walter de Gruyter, Berlin - New York 1994, pp. xciv +359.

Charles W. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus.* Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1994, pp. xxxix + 279.

D. S. Russel, *Prophecy and the Apocalyptic Dream. Protest and Promise.* Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1994, pp. viii + 136.

Adolf Schlatter, *Romans: the Righteousness of God.* Translated by Siegfried S. Schatzmann, foreword by Peter Stuhlmacher, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachussetts 1995, pp. xxiv + 287.

Brad H. Young, *Jesus the Jewish Theologian.* Forewords by Marvin R. Wilson and Rabbi David Wolpe, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1995, pp. xxxvi +308.

INDEX VOLUMINIS 62
(1996)

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES